CUANDO DIOS HABLÓ EN GRIEGO

LA SEPTUAGINTA Y LA FORMACIÓN DE LA BIBLIA CRISTIANA

Timothy Michael Law



CUANDO DIOS
HABLÓ EN GRIEGO

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BÍBLICOS
143

Colección dirigida por
Santiago Guijarro Oporto

TIMOTHY MICHAEL LAW

CUANDO DIOS HABLÓ EN GRIEGO

La Septuaginta y la formación de la Biblia cristiana

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2014

A Elizabeth Rose,
cuya vida comenzó
cuando escribía yo la primera palabra de este libro

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo Francisco Javier Molina de la Torre sobre el original inglés

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (+34) 923 218 203 - Fax: (+34) 923 270 563
ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1865-6
Depósito legal: S. 141-2014
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Gráficas Varona S.A.

CONTENIDO

1
¿POR QUÉ ESTE LIBRO?

Es probable que usted ya se haya encontrado con la Septuaginta. Tal vez no le suene de nada, pero inevitablemente ha tenido contacto con ella si ha leído o tan solo hojeado una Biblia.

Los nombres de algunos de los libros del Antiguo Testamento proceden de los títulos que se les pusieron en los manuscritos de la Septuaginta. Así, *genesis* es la palabra griega para decir «comienzo», *exodos* significa «salida», *leuitikon* indica que el libro trata temas relacionados con los levitas, y *deuteronomion* proviene de la interpretación que hizo el traductor griego de Dt 17, 18, que en hebreo dice «copia de esta enseñanza», comprendida por el traductor como referencia a una repetición de la ley; así, lo tradujo con la expresión «segunda ley», pues ese es el sentido de *deuteronomion* o, tal como lo conocemos, Deuteronomio. El hermoso cuento para niños de la túnica de muchos colores que tenía José también se encuentra en la Septuaginta: en Gn 37, 3, la Biblia hebrea indica que José tenía una túnica que le cubría sus brazos y piernas, y que estaba decorada de alguna forma; la Septuaginta y más tarde la Vulgata latina describieron la túnica como «polícroma».

En las versiones modernas también suele mencionarse en las notas a pie de página el Antiguo Testamento griego cuando los equipos de traductores consideran que la Septuaginta ofrece una lectura mejor que la de la Biblia hebrea, que es sobre la que se basa la mayoría de las traducciones.

Tampoco se han podido librar de la Septuaginta los lectores del Nuevo Testamento. Aparte de las numerosas citas del Antiguo Testamento en el Nuevo, procedentes casi todas del griego, la lengua y la teología de los autores del Nuevo Testamento deben mucho más

a la Septuaginta que a la Biblia hebrea. Así pues, la Septuaginta desempeña una función clave en la historia de la teología y la exégesis cristianas.

Cada semana millones de fieles en todo el mundo se reúnen para enseñar, leer y escuchar la Biblia. Aunque a los cristianos siempre les ha costado saber en qué medida son relevantes las Escrituras judías que denominan Antiguo Testamento, están familiarizados con los relatos de la creación, el diluvio y la estancia en el desierto del pueblo de Israel; con personajes como Noé, Moisés, Abrahán y Ezequiel; y con hechos como los episodios del becerro de oro, la conquista de la tierra prometida por parte de los israelitas y el combate entre David y Goliat. No obstante, son menos quienes habrán reflexionado sobre el modo en que surgieron esas historias o la manera en que se formaron los libros bíblicos tal como los conocemos. A lo sumo, muchos lectores de ese tremendo libro que ahora llamamos «la Biblia» suponen que escritores como Jeremías se sentaron una tarde soleada y garabatearon sus profecías, las enviaron y prosiguieron su camino.

Sin embargo, los libros bíblicos se formaron a través de un largo proceso de acumulación, combinación y reformulación de otras fuentes. Durante bastante tiempo fue fácil descartar estas explicaciones, calificándolas como ejemplos de «ombliguismo» por parte de los estudiosos o, peor aún, como proyectos de investigadores descreídos que buscaban minar la confianza de los creyentes en la Biblia. Las teorías sobre la prehistoria de los textos bíblicos se basaban en gran medida en las intuiciones a las que el exegeta llegaba a partir de una lectura detenida, pero no existía una prueba tangible en forma de objetos manufacturados con textos en hebreo. Tan solo había una traducción manuscrita de las Escrituras hebreas, la cual coincidía con la Biblia hebrea de las ediciones modernas y, por consiguiente, de las actuales traducciones. Ante la falta de fuentes hebreas para verificar sus hipótesis, los estudiosos apuntaban a las versiones antiguas de la Biblia hebrea.

La traducción al griego conocida como Septuaginta jugaba un papel fundamental en la reflexión, puesto que numerosos pasajes discrepaban con el hebreo. Los comentaristas sugerían que la Septuaginta esclarecía una parte perdida de la formación del Antiguo

Testamento; así, la traducción griega en realidad muestra diferentes estadios del texto hebreo mucho antes de que alcanzaran su forma definitiva. Sin embargo, dado que durante quinientos años el texto investido de autoridad para las Iglesias protestantes ha sido la Biblia hebrea, a muchos les resultaba sencillo descartar estas hipótesis e imaginar más bien que la Biblia hebrea hallada en los manuscritos medievales, y ahora en la edición moderna disponible en las librerías, procedía de la pluma de los autores bíblicos. No era difícil explicar las divergencias que se advertían en la Septuaginta: o los traductores tenían mucha creatividad, o no comprendieron el hebreo que tenían ante sí, pero la traducción griega en absoluto constituía un testimonio de otra forma de texto hebreo de la Antigüedad. Nunca hubo más que uno.

Pero luego de repente todo cambió. Los hallazgos en el desierto de Judea a mediados del siglo XX revolucionaron nuestra comprensión de la historia de la Biblia, o mejor dicho, de su prehistoria (cf. cap. 3). De las oscuras, frías y húmedas cuevas en torno al mar Muerto salieron a la luz manuscritos bíblicos hebreos. Una de las primeras cosas que reconocieron los investigadores fue que muchos de esos manuscritos eran distintos de la Biblia hebrea recibida, y en algunos casos coincidían con los pasajes de la Septuaginta que discrepaban de la recibida. Quizá los traductores de la Septuaginta *no* eran responsables de las diferencias en el texto bíblico; tal vez, después de todo, tradujeron otros textos hebreos. Para muchos de los que habían insistido en la autoridad de la Biblia hebrea, el descubrimiento más incómodo fue el hecho de que esos manuscritos hebreos parecían reflejar estadios anteriores de los libros bíblicos. De repente, el argumento contra las reconstrucciones e hipótesis académicas perdió fuerza. Aquí había una prueba tangible de que en cierto momento algunos libros bíblicos existieron bajo otra forma.

Aun así, la Septuaginta sigue siendo ajena para la mayoría, entre ellos los exegetas, e incluso los estudiosos del Antiguo Testamento. Las notas a pie de página de las versiones inglesas, por ejemplo, con frecuencia tratan a la Septuaginta como la hijastra de la Biblia hebrea y remiten al griego únicamente cuando parece que algo no funciona en la transmisión del texto hebreo. Algunos siguen expli-

cando las diferencias radicales entre la Septuaginta y la Biblia hebrea como prueba de que los traductores griegos emplearon formas no convencionales, o no canónicas, de la Biblia hebrea, aunque sabemos que no existió una Biblia hebrea canónica hasta varios siglos después de que la Septuaginta fuese traducida. Hay todavía prejuicios teológicos que mantienen la Septuaginta a raya.

El descubrimiento de los manuscritos del mar Muerto y la revalorización de la Septuaginta han supuesto una revolución para los exegetas y los estudiantes de la Biblia hebrea o del Antiguo Testamento, pero todo ello también ha repercutido en el estudio del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo. Muchos jamás han considerado el papel de la Septuaginta en los primeros años de la Iglesia y en la formación de la teología cristiana primitiva. El prejuicio en la Iglesia actual a favor de la Biblia hebrea rabínica es sorprendente pero no inesperado, dado que los centros educativos cristianos forman a los exegetas y a los clérigos del futuro exclusivamente con la Biblia hebrea, sin tener en cuenta que las Escrituras usadas por los autores neotestamentarios y el primer Antiguo Testamento de la Iglesia no es la Biblia hebrea a cuyo estudio dedican tiempo y dinero.

1. ¿Debería usted seguir leyendo?

A lo largo de este libro estoy en deuda con los libros de texto habituales que sirven de introducción a la Septuaginta, y en la sección «Para seguir leyendo» indico los que me han resultado más útiles a lo largo de los años. Jennifer Dines siempre ha hecho uso de la expresión apropiada en su texto introductorio y Natalio Fernández Marcos ha llevado el estudio de la Septuaginta a nuevas cotas con su introducción ya de un nivel avanzado. Asimismo estoy en deuda con la abundante literatura sobre la Septuaginta que ha aparecido especialmente en las dos últimas décadas, desde el campo de los estudios judíos, los estudios bíblicos y los estudios del cristianismo primitivo, y más en particular desde el reducido ámbito de los estudios sobre la Septuaginta. Este libro contiene no pocas intuiciones personales e ideas originales, pero también he procurado tomar lo que ya es conocido y explicarlo con claridad a quienes están interesados en la historia de la Biblia y en cómo se usó durante los primeros siglos de la Iglesia cristiana, pero que tal vez nunca hayan considerado la función de la Septuaginta en esa historia. El estudio de la Septuaginta quizá sea más apasionante ahora, al comienzo del siglo XXI, de lo que lo ha sido durante largo tiempo, pero los especialistas de esta materia no nos hemos comunicado demasiado bien con quienes no forman parte de nuestros grupos. Es posible que el renovado interés por traducir la Septuaginta a las lenguas modernas –en la actualidad hay traducciones a la mayoría de lenguas europeas e ¡incluso una al japonés!– sirva en cierto modo para popularizar las Escrituras griegas. Mientras escribía este libro también he descubierto que es mucho más fácil seguir hablando con los estudiosos en nuestro críptico lenguaje académico (que no es la lengua de los ángeles) que tomar el lenguaje académico y exponerlo en beneficio de un número mayor de lectores. Resumiendo, he escrito este libro porque mi madre todavía me pregunta cómo me gano la vida y porque mi padre conoce la palabra «Septuaginta», pero se atasca al pronunciarla.

¿Debería usted seguir leyendo? Hay al menos cuatro razones por las que puede encontrar interesante lo que sigue. En primer lugar, la Septuaginta aclara el desarrollo del pensamiento judío entre los siglos III a.C. y I d.C. Autores como Teresa Rajak (cf. «Para seguir leyendo») han demostrado el valor de la Septuaginta para entender el judaísmo del periodo helenístico, pero apenas se ha reflexionado sobre la importancia de la Septuaginta a la hora de entender el Nuevo Testamento y el cristianismo primitivo. Según veremos, no es posible leer el Nuevo Testamento al margen de su contexto en el judaísmo helenista; precisamente leer la Septuaginta nos permite acercarnos a dicho contexto. Por estas razones, el presente libro no va a explorar el apasionante campo cubierto por Rajak, sino que se ceñirá a la Septuaginta en la historia cristiana.

En segundo lugar, la traducción del Antiguo Testamento de casi todas las versiones modernas de la Biblia se basa en la Biblia hebrea, aun cuando la Escritura usada por los autores del Nuevo Testamento y la Iglesia primitiva solía ser la Septuaginta. Dedico varios capítulos al empleo de la Septuaginta en el Nuevo Testamento y en la Iglesia primitiva, y sin complicar el tema también espero demostrar

que el acceso a las Escrituras en los primeros siglos cristianos no fue tan sencillo como podríamos esperar. Sin embargo, las versiones de la Escritura utilizadas por los autores neotestamentarios es un tema importante; Agustín y otros a lo largo de la historia planteaban que, si los autores del Nuevo Testamento usaban la Septuaginta, la Iglesia debería igualmente afirmar su autoridad. Además, la creación del concepto de un «Antiguo Testamento» por los autores del Nuevo Testamento y los primeros cristianos dependía casi por completo de la disponibilidad de esas Escrituras en griego, en un mundo mediterráneo que era predominantemente griego. En el siglo I, el hecho de que una religión pudiese reivindicar su antigüedad garantizaba su respeto. Los nuevos escritos en griego sobre la vida y el ministerio de Jesús y sobre los primeros años de la Iglesia -aquellos que pronto se coleccionarían y se denominarían Nuevo Testamento- debían ser vistos como la continuación de una historia más antigua. Querían poner de manifiesto que el cristianismo no era algo nuevo, sino que hundía sus raíces en los días de los patriarcas. La Septuaginta –las Escrituras judías en griego– permitió que los cristianos reivindicaran un legado histórico. A decir verdad, podrían haber narrado su mensaje aun cuando las Escrituras hubiesen permanecido en hebreo y arameo, merced a sus traducciones y comentarios *ad hoc* del texto, pero el potencial de expansión de la Iglesia creció exponencialmente cuando tuvieron a su disposición esta historia de Israel en la lengua del mundo mediterráneo.

La tercera razón que explica la importancia de la Septuaginta es no solo que la mayoría de los primeros cristianos la utilizó, sino el hecho de que la teología de éstos fue moldeada por ella, no por la Biblia hebrea. Muchas de las enseñanzas más admiradas del Nuevo Testamento fueron configuradas por la Septuaginta, y en algunos casos derivaban directamente de ella. Así las cosas, podemos preguntarnos qué habría ocupado su lugar si los escritores del Nuevo Testamento se hubiesen basado en la Biblia hebrea. Mateo escribió sobre la profecía del nacimiento virginal, que él encontró formulado en la Septuaginta, no en la Biblia hebrea; y fue la versión griega de Isaías, no la hebrea, la que influyó en el libro más importante desde el punto de vista teológico en la historia del cristianismo, la Carta de Pablo a los romanos. El uso de las Escrituras en griego continúa tras el siglo I, y la Iglesia primitiva formuló sus doctrinas clave a la luz de la Septuaginta. Resulta inimaginable el desarrollo de la ortodoxia sin ella. Por tanto, en el periodo formativo de la teología cristiana, cuando la Iglesia primitiva enunció muchas de esas creencias que ahora se dan por descontado entre los cristianos de todo el mundo, sus reflexiones no se vieron configuradas por la Biblia hebrea que subyace a nuestras Biblias modernas, sino por la Septuaginta griega. Nada de esto resultaría significativo en exceso si la Septuaginta fuese *meramente* una traducción del hebreo, tal como algunos se han esforzado por afirmar; como veremos, por el contrario, en muchas partes la Septuaginta contiene un mensaje radicalmente distinto. Ello se debe no solo a que los traductores de los libros de la Septuaginta abriesen nuevos sentidos con su traducción, sino también a otra razón mucho más sorprendente. Y esa es la cuarta razón por la que la Septuaginta resulta importante.

A menudo la Septuaginta preserva y atestigua una versión del texto bíblico *alternativa* y en ocasiones *anterior*. Cuando los reformadores y sus predecesores hablaron del retorno al hebreo original (*ad fontes!*), y cuando los cristianos de hoy procuran estudiar hebreo para leer el «texto original», perpetúan varias premisas erróneas. La Biblia hebrea de las ediciones que ahora utilizamos *no* es, con frecuencia, la forma más antigua del texto hebreo, y de hecho no se trata de un único texto, sino de una amalgama de fuentes similares, pero no idénticas. En muchos casos la Septuaginta proporciona el único acceso a la forma más antigua. Nuestras ediciones actuales de la Biblia hebrea contienen un texto que más o menos quedó establecido en el siglo II d.C., y, mientras que las tradiciones textuales de algunos de los textos se remontan al siglo III a.C. y posiblemente al siglo V a.C., su texto procede de una de las tradiciones conocidas y utilizadas por los lectores de la Escritura en la Antigüedad. Hoy en día es indudable que la Biblia hebrea forma parte de una tradición diferente a la de los textos bíblicos conocidos por otras fuentes. Verdaderamente la Septuaginta ha transformado por completo el sencillo panorama al que nos habíamos acostumbrado.

Hay más cosas en las páginas que siguen. Comienzo explicando los contextos de la Biblia y de la traducción de la Biblia hebrea al griego en el mundo antiguo. Después me esfuerzo por clarificar la

desconcertante historia de la diversidad de textos bíblicos que se han encontrado entre los manuscritos del mar Muerto. La historia resulta más interesante cuando se analizan los libros de la Septuaginta y se descubre que la Biblia griega continúa esa tendencia a la diversidad, y que muchos de los libros que conocemos tan bien gracias a la traducción de la Biblia hebrea son distintos en griego. Los apócrifos[1] son parte importante de nuestra historia, puesto que forman una colección de libros que les resultan conocidos a más de mil millones de cristianos al margen de la tradición protestante, y también porque influyeron en los autores del Nuevo Testamento y en la Iglesia primitiva.

Es en este momento cuando muchos lectores descubrirán por vez primera hasta qué punto el cristianismo está en deuda con la Septuaginta. Los autores del Nuevo Testamento casi siempre la emplearon para acceder a las Escrituras judías que citan tan a menudo. Los ejemplos de los evangelios, del apóstol Pablo y del autor de Hebreos demuestran que la Septuaginta griega tuvo un profundo impacto en el desarrollo del pensamiento neotestamentario. Resulta irrelevante si eran o no conscientes de las divergencias entre la Septuaginta y la Biblia hebrea, al igual que si creían o no que la autoridad de la Septuaginta estaba fundamentada en el hebreo. De forma consciente o no, transmitieron un mensaje basado en una lectura teológica de las Escrituras judías, el cual con frecuencia discrepaba del mensaje de la Biblia hebrea. Asimismo advertimos que los autores del Nuevo Testamento a veces utilizaron lecturas de la Septuaginta que sabemos que eran traducciones erróneas del hebreo, una realidad incómoda, pero una realidad al fin y al cabo. Seguidamente trato de demostrar cómo la Septuaginta se halla en los cimientos del cristianismo, aun cuando dos ramas posteriores de éste, el catolicismo y el protestantismo, la dejaron a un lado. A la luz de la diversidad probada de las versiones hebrea y griega de la Escritura en la Antigüedad, en tiempos del Nuevo Testamento y en la época patrística, podremos preguntarnos en el epílogo por qué en la reflexión cristiana moderna el papel de la Septuaginta se ha visto reducido.

1. Se incluyen bajo la denominación de «apócrifos» tanto los libros que los católicos denominan «deuterocanónicos», al considerarlos inspirados por Dios, como los propiamente «apócrifos», cuya canonicidad niegan (N. del T.).

2. Algunas definiciones y notas de uso

En un libro como este conviene definir desde el principio algunos conceptos básicos. A menudo hablo de las *Escrituras* o de *texto(s) de las Escrituras*, que son textos investidos de autoridad en una comunidad religiosa. Su aparición en rollos y manuscritos individuales y la diversidad de versiones de los libros individuales es algo distinto de lo que se suele asumir con el término *Biblia*. Para la mayor parte de lectores actuales, la Biblia constituye una colección de libros cerrada, cada uno de ellos con su forma fijada, sin que se puedan cambiar ni la forma de los libros ni los contenidos de la Biblia. A menudo nos referimos a ello hablando del *canon*.

El término *Biblia hebrea* remitirá a la forma canónica de las Escrituras hebreas más o menos establecidas en el siglo II d.C. A veces se llama la «Biblia hebrea rabínica», puesto que los estudiosos datan su formación e imaginan que su contexto sociológico es el del incipiente movimiento rabínico posterior a la caída de Jerusalén y la destrucción del templo en el año 70 d.C. En la literatura académica es frecuente llamar al texto actual de la Biblia hebrea *texto masorético*, pero el texto masorético es un grupo de manuscritos parecidos, no un único texto. Los masoretas de Tiberias fueron editores medievales que finalizaron el texto hebreo que subyace a todas las ediciones modernas de la Biblia hebrea. Transmitieron un tipo de texto antiguo, pero su forma definitiva es muy tardía, en torno al año 1000 d.C. De todos modos, para simplificar las cosas y con el permiso de los estudiosos, aquí hablaré del texto masorético como de la Biblia hebrea. Solo en casos en los que era absolutamente necesario –casi todos en el capítulo 3– he usado «texto masorético».

El término más importante de este libro es *Septuaginta*, que también resulta insatisfactorio. Al igual que «Biblia», es habitual considerar que Septuaginta remite a una colección cerrada de libros bíblicos en griego, aunque los manuscritos más antiguos de la Biblia griega íntegra proceden del siglo IV d.C. Por tanto, cuando digo, por ejemplo, que los autores del Nuevo Testamento utilizaron la Septuaginta, soy consciente de las dificultades que conlleva identificar la Septuaginta original y sus revisiones, y el hecho de que antes del siglo IV judíos y cristianos no habrían llevado a sus debates dos

Biblias encuadernadas en piel con su nombre grabado en la portada. Una vez señalados estos matices, en este libro he optado por el término «Septuaginta» para referirme al griego original y a sus revisiones, advirtiendo la distinción cuando sea necesario.

A menos de que se advierta lo contrario, los números de los versículos corresponden a las Biblias en inglés y en castellano, que suelen seguir el texto hebreo, y cuando discrepan, los números griegos aparecen entre paréntesis. Para la edición original de este libro en inglés he utilizado la versión NRSV (New Revised Standard Version) para la Biblia hebrea y el Nuevo Testamento, a menos que se indique lo contrario, y para citar la Septuaginta he utilizado, con leves modificaciones, la versión NETS (New English Translation of the Septuagint). Se trata de una nueva versión de la Biblia traducida de la Septuaginta, pero es en su mayor parte una edición académica. Los editores y traductores han tratado de forma admirable de replicar la metodología de los traductores de la Septuaginta frente al texto hebreo, tal como lo comprendía el proyecto NETS, pero el resultado es que esta versión de la Biblia resultará enigmática y extraña para muchas personas, sobre todo para las ajenas al mundo académico. Aunque la NETS se ha publicado en un volumen y hoy resulta indispensable para el estudio académico de la Septuaginta (y, por tanto, es muy recomendable para estudiantes y profesores), todavía hemos de esperar una traducción de la Septuaginta que resulte atractiva para los lectores ordinarios de la Biblia[2].

2. Parece que esto sí se ha conseguido en la traducción de la Septuaginta al español que hemos manejado. En la edición española del presente libro, para los textos de la Biblia hebrea y del Nuevo Testamento se ha utilizado *La Biblia* de La Casa de la Biblia, mientras que la Septuaginta se cita conforme a la edición dirigida por N. Fernández Marcos y M.ª Victoria Spottorno Díaz-Caro (ambos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas), y publicada por Ediciones Sígueme: *La Biblia griega - Septuaginta*, vol. I: *Pentateuco* (2008); vol. II: *Libros históricos* (2011); vol. III: *Libros poéticos y sapienciales* (2013). En el caso de los textos de los libros proféticos, cuyo volumen correspondiente está en preparación, hemos contado con la amable colaboración del profesor Fernández Marcos (N. del T.).

2
CUANDO EL MUNDO SE HIZO GRIEGO

«Los que fueron conquistados por Alejandro son más felices que quienes escaparon a su mano. Pues nadie puso fin a las desdichas en que estos vivían, en tanto que el vencedor llevó a aquellos a una vida de felicidad... Respecto a quienes fueron sometidos por Alejandro, no estarían civilizados si no hubieran sido dominados. Egipto no poseería Alejandría, ni Mesopotamia Seleucia, ni Sogdiana Proftasia, ni India Bucefalia, ni el Cáucaso tendría una ciudad griega vecina. Con estas fundaciones se extinguió lo salvaje, y lo peor se habituó a lo mejor y cambió de signo» (Plutarco, *Sobre la fortuna o la virtud de Alejandro* I, 5).

Cuando el siglo VII a.C. llegaba a su ocaso, Nabucodonosor avanzó sobre Jerusalén y trajo consigo la noche más oscura en la historia relativamente breve del antiguo Judá[1]. Solo 125 años después de que los asirios hubiesen destruido el reino septentrional de Israel y capturado Samaria, los soldados babilonios de Nabucodonosor tomaron Jerusalén en el reino meridional de Judá, humillando a Yahvé y a su pueblo y deportando a un grupo de miembros destacados. Ello dio inicio al llamado exilio babilónico. Hubo dos o tres deportaciones diferentes (2 Re 24–25; Jr 39–43; 52). La conquista de Jerusalén y el exilio del 597 a.C. también se narran en las crónicas babilónicas; solo incluía al rey Joaquín y a algunos miembros de la nobleza de Judá (cf. Jr 52, 28), porque los babilonios únicamente deportaron a las clases superiores, letradas, dejando a muchos atrás[2]. En sustitución de Joaquín, Nabucodonosor designó a Matanías, al que dio el nombre de Sedecías; después de que este nuevo representante se rebelara aliándose con los egipcios una

1. Plutarco, *Obras morales y de costumbres* V, ed. de M. López Salvá, Madrid 1989, 239-240.
2. El relato aparece traducido en A. K. Grayson, *Assyrian and Baylonian Chronicles*, Locust Valley, NY 1975, n.º 5.

década más tarde, Nabucodonosor volvió a deportar a más grupos de la elite, junto con el rey que había designado, pero no antes de haberle sacado los ojos a Sedecías tras obligarle a ver la matanza de sus hijos (Jr 52, 10-11). En el año 582 a.C. pudo haber tenido lugar una última deportación, aunque algunos habitantes de Judá, incluido Jeremías, también fueron a Egipto (cf. Jr 52, 29-30).

Aproximadamente dos generaciones después del ataque a Jerusalén, el rey de Persia, Ciro II («el Grande»), acabó con el Imperio babilónico en el 539 a.C. A lo largo de la década anterior, Ciro había tomado el Imperio meda y poco después el lidio. Salvo por una gran confrontación en la que los babilonios fueron arrasados en Opis, una ciudad junto al Tigris al norte de la actual Bagdad, Ciro marchó sobre Babilonia casi sin sufrir daños. Fue la batalla final y decisiva, que permitió a Ciro autoproclamarse –tal como se preserva en el conocido como Cilindro de Ciro– «rey grande, rey poderoso, rey de Babilonia, rey de Sumer y Acad, rey de las cuatro partes»[3]. Antes de su muerte en el 539 a.C., el Imperio aqueménida de Ciro, así llamado por su fundador epónimo, Aquemenes (en persa antiguo, Hakhâmaniš), se extendía desde Asia Menor (actual Turquía) en Occidente hasta la India, y pocos años después albergaría entre cincuenta y ochenta millones de habitantes[4].

El auge del Imperio persa dio origen al periodo que los historiadores denominan el periodo postexílico o el del Segundo Templo. Este último nombre respalda de forma implícita la afirmación del relato bíblico de que el templo que Esdras levantó durante esta época era una reconstrucción del templo de Salomón original. Se trata tal vez del periodo más decisivo en la historia judía: según la Biblia, terminado el exilio se permitió que los deportados regresasen a su tierra natal, se escribió la mayor parte de la Biblia hebrea y el judaísmo se convirtió en una religión formal. Durante los primeros años

3. Cilindro de Ciro, lín. 20-22a. El texto y una introducción al Cilindro de Ciro puede encontrarse en W. W. Hallo, *The Context of Scripture: Monumental Inscriptions from the Biblical World* II, Leiden 2000, 314-316. Cf. también A. Kuhrt, *The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy*: Journal for the Study of the Old Testament 25 (1983) 83-97; Id., *The Persian Empire: A Corpus of Sources of the Achaemenid Period*, London 2007.

4. La mejor obra sobre el imperio persa es la de P. Briant, *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*, Winona Lake, IN 2002; cf. también J. Wiesehöfer, *Ancient Persia*, London [4]1996.

bajo el dominio persa, se transformó la vieja religión preexílica de Judá; aunque algunos aspectos podían rastrearse hasta épocas más antiguas, en este periodo la religión adquirió nuevas dimensiones y comenzó a reflejar una mayor organización y a coincidir con gran parte del material del Pentateuco, que en ese momento estaba siendo ordenado para formar un conjunto literario más coherente. El material bíblico directamente relacionado con la primera fase del periodo postexílico persa se halla en su mayoría en Esdras-Nehemías (un único libro en la Biblia hebrea), Ageo y Zacarías 1–8. De acuerdo con estos relatos, un año después de su ascenso Ciro promulgó un decreto según el cual debía reconstruirse el templo de Jerusalén y todos los habitantes de Judá que quisieran salir de Babilonia podían regresar a su tierra natal. Así lo recoge Esdras 1, 2-4:

> Habla Ciro, rey de Persia: El Señor, Dios del cielo, me ha dado todos los reinos de la tierra y me ha encomendado construirle un templo en Jerusalén, que está en la región de Judá. El que de vosotros pertenezca a ese pueblo, que su Dios lo acompañe y suba a Jerusalén, que está en la región de Judá, a reconstruir el templo del Señor, Dios de Israel. Y a los que pertenezcan a ese pueblo, vivan donde vivan, ayúdenles sus convecinos con plata, oro, bienes, ganado y otros donativos voluntarios para el templo de Dios que está en Jerusalén.

En el texto hebreo de Esd 1, 2, Ciro afirma que fue «Yahvé, el Dios del cielo» quien le convirtió en dirigente de todas las naciones y le ordenó construir el templo de Jerusalén. El autor de este texto dice a sus lectores que Ciro obraba siguiendo los mandatos del Dios de Israel. El Cilindro de Ciro, por el contrario, ensalza a este como vencedor sobre el Imperio neobabilónico, afirmando que el gobernante persa actuó a instancias del dios babilonio Marduk, el cual estaba descontento con Nabónido, el rey babilonio. A los judíos ni siquiera se les menciona. Solamente hay una referencia a los templos de Mesopotamia. Sin embargo, existe un segundo edicto, del que se da noticia en Esd 6, 3-5, escrito en arameo y no en hebreo, que algunos estudiosos consideran auténtico:

> Año primero del rey Ciro. Decreto promulgado por el rey Ciro respecto al templo de Dios que está en Jerusalén: «Que se reconstruya el templo donde se ofrecen sacrificios y se echen sus cimientos. Tendrá unos treinta metros de alto y otros tantos de ancho. Habrá tres hileras

de piedras de sillería y una hilera de madera; los gastos correrán por cuenta de la casa real. Además, serán restituidos los utensilios de oro y plata del templo de Dios, los que Nabucodonosor sacó del santuario de Jerusalén llevándolos a Babilonia, y serán devueltos al santuario de Jerusalén, colocándolos en su sitio[5].

Independientemente de quién creyera Ciro que le inspiró para invadir Babilonia, una vez que se convirtió en rey decretó la reconstrucción del templo de Jerusalén.

Según la imagen bíblica del retorno, solo unos pocos aceptaron la oferta de repatriación de Ciro; muchos prefirieron quedarse en la tierra a la que habían sido deportados. Los exiliados que regresaron se percibieron a sí mismos como más favorecidos por Dios que los que se habían quedado, quizás a causa de su situación social antes del exilio, pero descubrieron que los que no habían sido exiliados no estaban dispuestos a hacer sitio a los que regresaban[6]. Los recién llegados adoptaron una línea dura, excluyendo a los demás de los trabajos de reconstrucción: «Zorobabel, Josué y los otros cabezas de familia les contestaron: 'No edificaremos juntos un templo a nuestro Dios; conforme a la orden de Ciro, rey de Persia, lo edificaremos nosotros solos en honor del Señor, Dios de Israel'» (Esd 4, 3). Los relatos bíblicos están escritos por los retornados y ofrecen su punto de vista, de forma que describen a los exiliados como aquellos que han regresado con el edicto de Ciro y la bendición de Dios. Resulta plausible que los recién llegados recurrieran a crear un edicto de Ciro para anticiparse a cualquiera que se opusiera a su posición. Este conflicto irreconciliable continuó, pero la reconstrucción del templo fue finalmente completada en el 515 a.C.

5. Cf. H. G. M. Williamson, *The Aramaic Documents in Ezra Revisited*: Journal of Theological Studies 59/1 (2008) 41-62, para una valoración positiva; cf. la visión opuesta en L. L. Grabbe, *The «Persian Documents» in the Book of Ezra: Are They Authentic?*, en O. Lipschits - M. Oeming (eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, IN 2006, 531-570.

6. Aceptando el relato bíblico del retorno, ese sería el caso, en especial debido a que los exiliados fueron sobre todo grupos de la elite obligados a desplazarse desde un contexto en el que eran líderes de la comunidad. Al retornar, esperaban recuperar su estatus, sin imaginar que habían sido olvidados y que la vida había seguido sin ellos. Cf. D. Smith-Christopher, *The Religion of the Landless: The Social Context of the Babylonian Exile*, Bloomington, IN 1989; Id., *A Biblical Theology of Exile*, Minneapolis 2002.

Además de reconstruir la ciudad y el templo, compusieron un libro de la ley que con el tiempo se convertiría en el núcleo de la Torá. En el judaísmo, «Torá» remite a la ley de Dios; más concretamente, cuando los exegetas bíblicos hablan de la Torá se refieren a los libros que la tradición afirma que fueron escritos por Moisés: de Génesis a Deuteronomio. Para referirse a estos libros también se emplea otra palabra, que procede del griego: Pentateuco (de *penta* –cinco– y *teuchos* –rollo–). Los compiladores sacerdotales de la Torá reunieron hebras de material de tipo documental y de relatos antiguos que habían sido transmitidos de forma oral y escrita a lo largo de muchos años, y los hilvanaron en una narración continua, si bien no totalmente uniforme. Aunque la Torá incluye narraciones y otro material que no guarda relación con la «ley» en un sentido jurídico estricto, la forma de la Torá da la sensación de que debía leerse como palabras de Dios destinadas a regular la sociedad de Judá. Además, la posible autorización por parte de los persas supone que era vista como ley, dado que los persas no habrían estado interesados en implicarse en la composición de otro tipo de relato[7]. En este sentido, la Torá pronto fue conocida como la «ley», y aunque el término hebreo *torah* significa «enseñanza» o «instrucción», los traductores griegos –a los que conoceremos en breve– utilizaron el término griego *nomos* (ley) para traducir el vocablo hebreo *torah* cada vez que este aparecía. A finales del siglo V o comienzos del siglo IV a.C. es la fecha más temprana en la que pudo aparecer algo que se asemejase bastante a la Torá.

Las condiciones políticas que se daban bajo el dominio persa respaldan este análisis. Los persas no estaban interesados en apalear a sus súbditos, sino que, por el contrario, fueron condescendientes con ellos y les permitieron organizar sus propios asuntos. Desde un punto de vista administrativo, ello suponía un esfuerzo mucho

7. D. M. Carr, *The Formation of the Hebrew Bible*, New York 2011, 217-121. La autorización imperial persa la sugirió por vez primera P. Frei, *Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämeidenreich*, en P. Frei - K. Koch (eds.), *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, Göttingen 1984, 8-43. Su artículo en inglés resumía el estado de la cuestión en 2001: Id., *Persian Imperial Authorization: A Summary*, en J. W. Watts (ed.), *Persia and Torah: The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, Atlanta 2001, 1-40. La monografía más reciente es ahora la de K.-J. Lee, *The Authority and Authorization of the Torah in the Persian Period*, Leuven 2011.

menor por parte del gobierno, sobre todo debido a que la rapidez con que los persas alcanzaron el poder implicaba que no tenían ni el personal ni la organización necesarios para gobernar su nuevo e inmenso territorio. Aun cuando Darío I (550-486 a.C.) organizó un comité de sacerdotes egipcios para promulgar un código legal egipcio, faltan pruebas para asegurar que Ciro o sus administradores locales participaron de forma oficial, en virtud de su cargo, en la elaboración de la constitución legal de los judíos. Sin embargo, la autorización es otra cuestión, y tenemos más razones para suponer que los persas permitieron a la comunidad local de Judá organizarse de acuerdo con la propia ley que ella misma estaba formulando[8]. Durante este mismo periodo, los escribas a los que los exegetas actuales denominan «los deuteronomistas» editaron *Josué*, *Jueces*, *Samuel* y *Reyes* a la luz del Deuteronomio. El tema fundamental en la «historia deuteronomística» es la interpretación que hacen los editores de que todo lo bueno en la historia de Israel desde la conquista de la tierra fue una demostración de que Dios se complacía cuando el pueblo obedecía a la Torá; a la inversa, los acontecimientos negativos eran castigos divinos por su desobediencia. La narración de la historia deuteronomística da la impresión de ser antigua, pero buena parte de ella se concluyó tras el exilio.

Entre los profetas, Oseas, Amós e Isaías actuaron en el siglo VIII a.C., aunque la obra de Isaías se limita al material de los primeros 39 capítulos de la obra maestra profética que lleva su nombre. Los oráculos de esos tres profetas se transmitieron desde el siglo VIII hasta el siglo VI a.C., cuando, junto con material adicional atribuido al profeta Isaías, las profecías de Jeremías, Ezequiel y los llamados doce profetas menores recibieron finalmente una forma similar a la que tenemos hoy en día. Algunos de los libros incluidos en la sección de «escritos» de la Biblia hebrea, a menudo llamados libros «poéticos» y «sapienciales» en el Antiguo Testamento cristiano, hundían sus raíces en épocas anteriores, pero todos fueron terminados a finales de la época persa y a comienzos de la helenística, entre los siglos V y III a.C. Los textos más antiguos, que contienen ma-

8. E. Bresciani, *The Persian Occupation of Egypt*, en *Cambridge History of Iran* II, Cambridge 1985, 507-509; J. D. Ray, *Egypt 525-405 B.C.*, en *Cambridge Ancient History* IV, Cambridge 1988, 262-264; K.-J. Lee, *Authority and Authorization*, 31-211.

terial preexílico, son algunos salmos y determinadas porciones de Proverbios. Los libros bíblicos de Esdras-Nehemías y las Crónicas constituyen el final de los «historiadores» bíblicos.

El periodo aparentemente pacífico en Judea, primero bajo el dominio persa y luego helenístico, durante el cual no existen registros de que los judíos participaran en conflictos militares, duró hasta el 170 a.C. más o menos, antes de que todo se arruinara. Para captar las razones que llevaron al final de la paz, hemos de entender lo que supuso el traspaso del poder de manos persas a manos griegas.

1. Transformación

El resultado de la victoria de Alejandro Magno sobre Darío en el 330 a.C. no solo inclinó la balanza del poder en el mundo antiguo a favor del general macedonio, sino que provocó una transformación política y cultural que ha modelado la historia de Occidente hasta el día de hoy. Aunque la caída de Constantinopla en 1453 acarreó el fin del dominio cultural griego en el mundo mediterráneo, el legado del pensamiento griego jamás encontró el mismo final[9]. Como veremos, fue ese acontecimiento singular en la historia del mundo el que llevó a la traducción de las Escrituras hebreas al griego, lo cual allanó el camino para la creación y extensión del cristianismo. Durante muchos siglos, la suerte de la Iglesia estaría íntimamente vinculada a la de la cultura griega, y la dirección de la historia de Occidente va a estar muy relacionada con la de la Iglesia.

La época helenística comienza con la victoria de Alejandro Magno en 330 a.C. y dura exactamente tres siglos, hasta el triunfo de Octavio en la batalla de Actium y el consiguiente establecimiento del Imperio romano en el 30 a.C. El megalómano general macedonio no dejó plan alguno que asegurase una fácil transición en el poder tras su muerte; cuando esta tuvo lugar en el 323 a.C., la situación se hizo caótica. Sus generales desmenuzaron los territorios obtenidos como botín de guerra, y el Imperio se dividió en cuatro grandes regiones, siendo las dos más importantes las que se establecieron

9. Por ejemplo, cf. C. Meier, *A Culture of Freedom: Ancient Greece and the Origins of Europe*, Oxford 2011.

respectivamente en Egipto, por parte de Tolomeo I Sóter (que reinó del 305 al 282 a.C.), y en la parte oriental del Imperio, por parte de Seleuco, tras su victoria en Babilonia en el 311 a.C. De entre ellas, el tolemaico se alzaría hasta convertirse en uno de los reinos más poderosos del mundo antiguo durante tres siglos.

El término griego a partir del cual se inventó el adjetivo «helenístico» es *hellenismos*, empleado en el libro de la Septuaginta de 2 Mac 4, 13 para referirse a la adopción de las costumbres y la lengua griegas. Desde entonces, el término ha remitido por lo general a la inmersión del mundo mediterráneo en la lengua y cultura griegas. Aunque la cultura griega había hecho avances en Oriente mucho antes de que Alejandro cargara con su escudo y su lanza, el diluvio cultural posterior a este inundó esta parte del mundo con una nueva intensidad, si bien afectó a sus habitantes en grado diverso. En un extremo del espectro se encontraría el egipcio o sirio nativo que rechazaba de plano la cultura griega o que sencillamente no se cruzaba con ella en el mundo rural; en el otro extremo se hallaba una elite urbana que buscaba y obtuvo la ciudadanía griega. Entre ambos había muchas opciones para los nativos, y los testimonios de inculturación oscilan desde ejemplos bastante inocuos, como el uso de vasijas griegas en una casa de Mesopotamia, hasta la más visible participación en el teatro griego o la capacidad de hablar griego de forma fluida[10]. La inmersión en la cultura griega se convirtió en una cuestión peliaguda para los judíos del mundo mediterráneo, como veremos en breve, pero incluso estos muestran que en cierta medida absorbieron la cultura griega[11].

A lo largo de la historia jamás se ha producido una adopción tan extensa de una cultura. Si la analogía más próxima es la difusión de la lengua árabe y de la cultura islámica al hilo de las victorias de Mahoma, ni siquiera esta fue tan amplia ni tan rápida como la helenización del mundo desde Grecia hasta la India entre el siglo IV y el siglo I a.C. El helenismo –así se asume habitualmente– comenzó con Alejandro: el gran general macedonio llevó con sus campañas

10. S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society: 200 BCE to 640 CE*, Princeton, NJ 2001, 22-31.

11. Un modo útil de tratar los diversos grados de inculturación se encuentra en J. M. G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, Berkeley 1996.

lo más fascinante del mundo griego, de modo que las culturas locales no pudieron sino asimilarlo. Esta noción no es del todo errónea, pero ya se había dado una dispersión de la cultura griega mucho antes, y de forma muy significativa en el siglo V a.C., tras la batalla de las Termópilas en las guerras médicas. Durante este periodo, los ciudadanos adinerados de la costa siro-palestina podían hacer uso de los lujos de los artesanos atenienses, y hacia el siglo IV a.C. incluso en la Judea persa circulaban monedas acuñadas según tipos atenienses[12].

Es indudable el papel de los bienes materiales griegos en la expansión de la fama ateniense, pero la difusión de la lengua griega después de Alejandro fue el catalizador fundamental para la transformación del mundo mediterráneo. Los mercaderes que hablaban el dialecto griego *koiné* («común») podían comunicarse en Cartago y en Kabul, en Roma y en Persépolis. Si los griegos no imponían su lengua y su cultura a los recién conquistados, ciertamente esperaban que las adoptaran. Se dice que Alejandro organizó lecciones para los cautivos persas, y los griegos comenzaron a utilizar sus propios mitos para explicar las historias de los pueblos que conquistaban[13]. Muchos otros nunca necesitaron que se les impusiera, sino que acogieron y asumieron de buen grado la misteriosa y atractiva lengua. La *koiné* se convirtió en el puente desde el griego antiguo hasta el actual. Era la lengua de las grandes obras de la época helenística, de los traductores de la Septuaginta, de los autores del Nuevo Testamento, de muchos escritores cristianos primitivos y del mundo bizantino. En Occidente, con el tiempo la sustituyó un latín común; sin embargo, incluso en el siglo I el apóstol Pablo podía escribir una carta en griego a la Iglesia de Roma, y el autor del libro de Hebreos elaboró su obra en la misma ciudad o en algún lugar de Italia sin tener un mero gesto con el latín. Alejandro no fue el primero que extendió la cultura griega, pero empapó el mundo con un combustible que provocó que el fuego griego rápidamente engullese todo el Mediterráneo y más allá.

12. S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society*, 24-25.

13. R. Lane Fox, *Hellenistic Culture and Literature*, en J. Boardman - J. Griffin - O. Murray (eds.), *The Oxford History of Greece and the Hellenistic World*, Oxford 2001, 391.

El periodo helenístico en el mundo mediterráneo duró, desde un punto de vista cultural, hasta la caída de Constantinopla en 1453, aunque a nivel político los romanos acabasen con el dominio griego en el siglo I a.C., cuando cayeron los reinos seléucida y tolemaico. La suerte de los judíos sufriría un rápido deterioro bajo el dominio romano; sin embargo, durante el periodo tolemaico experimentaron su apogeo cultural.

Los judíos se habían dispersado por todo el mundo mediterráneo desde la cautividad babilónica del siglo VI a.C., pero es probable que lo hubieran hecho ya antes, en el siglo VII a.C. La palabra empleada en nuestros días para hacer referencia a los movimientos de las poblaciones que migran fuera de su tierra natal, «diáspora», es el término griego que se empleó por vez primera en la Septuaginta para referirse a las migraciones forzadas por parte de los poderosos que deportaban a otros[14]. Han aparecido testimonios de asentamientos judíos en el norte de África, Siria, Asia Menor, Mesopotamia y otras partes, si bien el lugar del que tenemos más información acerca de la vida en la diáspora es Egipto. Al menos dos factores pueden ser responsables de ello: la arena y el clima egipcios han resultado ser buenos conservadores de los testimonios documentales, y la ciudad de Alejandría fue la capital cultural del mundo helenístico bajo los Tolomeos.

Tras la conquista de Egipto por Alejandro, con Tolomeo Sóter se dio una política inmigratoria laxa. Decenas de miles de judíos encontraron un nuevo hogar en Egipto, habiendo llegado la mayor parte de ellos como soldados, esclavos o inmigrantes por razones económicas[15]. Puesto que los Tolomeos comenzaron a constituir un ejército compuesto totalmente de extranjeros, muchos judíos se encontraron empleados por los nuevos gobernantes helenísticos, de la

14. Dt 28, 25: «Y acabarás disperso por todos los reinos de la tierra». El término es anterior a la Septuaginta, pero entonces significaba la infiltración de los griegos en el poder dentro de los territorios recientemente conquistados.

15. J. Modrzejewski, *The Jews in Egypt: from Rameses II to Emperor Hadrian*, Philadelphia 1995, 73, señala la falta de barreras que impidieran que los judíos emigrasen a Egipto entre el 308 y el 198 a.C. K. Mueller, *Settlements of the Ptolemies: City Foundations and New Settlement in the Hellenistic World*, Leuven 2006, 180, advierte que, a finales del siglo III a.C., «había cesado la inmigración a gran escala y recorriendo grandes distancias», aun cuando los patrones migratorios dentro de Egipto continuaron hasta el siglo II a.C.

misma manera que sus compatriotas lo habían hecho varias generaciones antes bajo el liderazgo persa. Los judíos también huyeron de Judea a Egipto para escapar de las pobres condiciones económicas de su tierra natal: la riqueza de Egipto y el optimismo del nuevo liderazgo tolemaico proporcionaron el incentivo necesario para que muchos emprendieran un viaje hacia el sur. No solo se asentaron en las tres grandes ciudades del Egipto helenístico temprano –Naucratis, Tolemaida y Alejandría–, sino también en el mundo rural, donde fueron destinados soldados, artesanos y administradores recién nombrados. En las ciudades, los judíos se organizaron en distritos –todavía no en ghettos–, presumiblemente para preservar parte de su herencia, aun cuando muchos deseaban participar lo más plenamente posible en la cultura griega. Aunque hay testimonios de un uso continuado del hebreo y del arameo durante este periodo, la mayoría de los judíos habrían adoptado por completo el griego *koiné*. Los restos de casas de oración, probablemente precursoras de las sinagogas que aparecerían más tarde, demuestran que, mientras la lengua era negociable, fueron capaces de continuar con sus tradiciones religiosas, aunque bajo formas nuevas[16].

El helenismo continuó mucho después de que los romanos establecieran una nueva autoridad imperial, y su perduración fue posible porque los helenistas no trataban de borrar por completo la cultura nativa. Antes bien, el helenismo era fusión, y lo era desde sus entrañas: se trataba de un general macedonio que extendió el Imperio griego, y de sus generales macedonios que se convirtieron en gobernantes helenísticos en tierras cuyas civilizaciones se remontaban al pasado remoto. Eran macedonios en Egipto y Babilonia, entre otros lugares, que seguían un modo de vida griego, combinando la cultura griega con las tradiciones locales a fin de crear posibilidades del todo nuevas. Si esta imagen representa la intención de la empresa helenística, Alejandría era la ciudad donde esa fusión de culturas resultaba más visible.

16. Sobre la presencia judía en Egipto en tiempos tolemaicos, cf. J. Modrzejewski, *The Jews in Egypt*; J. M. G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 19-47; T. Rajak, *Translation and Survival: The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*, Oxford 2009, 64-91. Sobre la sinagoga, cf. L. I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*, New Haven, CT ^{2}2005.

En Alejandría, entre el siglo III y el siglo I a.C., los judíos experimentaron todas las atracciones y el boato de la cultura helenística, y poco después se vieron enfrentados a una cuestión sempiterna: ¿cómo puede una comunidad religiosa inmigrante, que ha sido trasplantada de otro universo cultural, conservar sus convicciones y su singularidad? Ningún testimonio demuestra de una manera más espectacular la helenización de los judíos en la diáspora mediterránea, y cómo respondieron al dilema de la asimilación, que la traducción al griego de las Escrituras hebreas. La Torá es lo que primero se tradujo; fue en Alejandría, en el siglo III a.C. Otros libros de la Septuaginta se compusieron en Alejandría en el siglo II a.C., pero también se redactaron algunos en Palestina, puesto que ni siquiera la tierra natal de los judíos quedó inmune a la presión del helenismo.

El relato tradicional afirma que en el año 167 a.C. el rey seléucida Antíoco IV desató una persecución contra los judíos en su tierra natal[17]. Además de derogar los derechos que su padre Antíoco III había concedido a los judíos, Antíoco IV introdujo el culto a los ídolos y la prostitución en el templo, violó leyes judías concretas como el sábado y los festivales, criminalizó la posesión de la Torá, prohibió la circuncisión y vedó las leyes alimenticias. Un pequeño grupo de judíos se congregaron y se rebelaron contra la opresión, recuperando la ciudad y el templo entre el 165 y el 164 a.C. En el año 165 se instituyó la celebración de Hannukah («rededicación»), que todavía se conmemora anualmente, para recordar esta victoria (1 Mac 4, 59). Si leemos el relato desde la perspectiva de los autores de 1-2 Macabeos, da la impresión de que la única causa para la guerra fue la helenización, contra la cual lucharon un devoto grupo de tradicionalistas. Los hermanos macabeos, no obstante, hablaban griego y siguieron el protocolo político griego, y Judá incluso tuvo en su séquito a Eupolemo, quien tal vez fuera el autor de la primera historia judía del helenismo escrita en Palestina. El hecho de que

17. No obstante, cf. J. Ma, *Relire les* Institutions des Séleucides *de Bikerman*, en S. Benoist (ed.), *Rome, a City and Its Empire in Perspective: The Impact of the Roman World through Fergus Millar's Research*, Leiden 2012, 59-84, quien sostiene que el relato judío tiene elementos de ficción y no concuerda con lo que se conoce acerca de la política seléucida.

durante el siglo siguiente los hasmoneos estuviesen cómodamente instalados como los líderes de una Judea que había experimentado las seducciones del helenismo y que estaba cada vez más implicada en un mundo mediterráneo helenizado muestra que incluso la tierra natal de los judíos era un espacio en el que la forma de vida griega, y más particularmente la lengua griega, podían florecer.

2. Un legado griego

La Biblia hebrea comenzaba con «en el principio», y sus primeros capítulos pretenden ofrecer un relato de la historia del mundo desde la creación hasta la llamada de Abrahán. Junto a las otras grandes civilizaciones del mundo, los escribas del siglo VI a.C. pusieron por escrito su propio relato de los orígenes del mundo que, como era de esperar, tiene a uno de ellos como el primer ser humano. Durante un tiempo de relativa tranquilidad, el templo y la Torá surgieron como los elementos clave de la cosmovisión judía. Así nació el judaísmo. Es también de la época persa el primer testimonio material que tenemos de una población significativa de judíos en Egipto, los cuales pronto se convertirían en actores del drama de la historia de la Biblia. Después de la caída de Ciro, el diluvio torrencial de la arquitectura, las costumbres, el arte y la lengua griegos inundó el mundo mediterráneo: desde Grecia en Occidente hasta la India en Oriente, el mundo se había hecho griego.

Durante las primeras décadas de la nueva época helenística, ya era obvio que se estaba produciendo una transformación cultural radical, no solo a causa del flujo de bienes materiales y saberes intelectuales, sino, lo que es más importante, a causa del lenguaje. Poco después de la muerte de Alejandro, los habitantes de tierras remotas podían comunicarse entre sí. Como el arameo en el Imperio persa aqueménida antes o el inglés en la actualidad, el griego *koiné* se convirtió en la *lingua franca* desde Berenice (la actual Bengasi en Libia) hasta el Asia sudoccidental. Los gobernantes aparecerían y desaparecerían. Incluso los grandes reyes helenísticos escucharon su propia caída en el rítmico golpeteo de las sandalias de los soldados romanos que se iban acercando. Pero mientras que la balanza de poder pasaría de manos griegas a manos romanas, la herencia

de Atenas y de Alejandro sobrevivió en la medida en que el mundo mediterráneo siguió conversando y escribiendo en griego y disfrutando del estilo de vida griego. No deberíamos exagerar esta cuestión, puesto que las culturas locales preservaron su identidad en grado diverso, pero el impacto de la helenización resultaba difícil de ignorar, sobre todo en las ciudades.

La traducción de la Biblia hebrea, la creación de la Septuaginta, fue sin duda uno de los mayores logros culturales de cualquier pueblo en el mundo antiguo. A ella le siguió la traducción de muchos otros textos hebreos, incluyendo algunos que terminaron por ser «canónicos» y otros que no. No obstante, antes de investigar con mayor detalle esa traducción inicial, debemos preguntarnos algo que se suele obviar: ¿de qué forma encontraron los traductores las Escrituras hebreas que después tradujeron al griego?

3
¿EXISTIÓ UNA BIBLIA ANTES DE LA BIBLIA?

«La primera afirmación que ha de hacerse sobre la Biblia en Qumrán es que probablemente no deberíamos pensar en una 'Biblia' en el siglo I a.C. o el siglo I d.C. en Qumrán o en otra parte» (B. Ulrich).

Con frecuencia se da por sentado que la Biblia existía en tiempos de Jesús y con anterioridad, ya en el siglo I d.C.[1] Recientemente los estudiosos han comenzado a emplear la terminología de una forma más sensata y ahora prefieren hablar de «Escrituras» o «textos de la Escritura» antes del siglo II d.C. «Escrituras» deja la puerta abierta a un número indefinido de textos investidos de autoridad desde un punto de vista religioso cuya forma individual todavía puede evolucionar, mientras que «Biblia» implica una colección cerrada de Escrituras autorizadas cuya forma individual está determinada para siempre. Antes de principios del siglo II d.C., había Escrituras judías cuya forma todavía fluctuaba, y muchas Escrituras fueron excluidas al finalizar la Biblia hebrea. Antes del siglo II no había forma de saber qué libros de la Escritura serían incluidos en la colección y cuáles descartados; tampoco había manera de saber qué aspecto tendría la versión definitiva de los libros individuales. Esto tiene importantes consecuencias, algunas de las cuales veremos desplegadas en los capítulos siguientes: Jesús y Pablo no tenían una Biblia; antes de la elaboración de una «Biblia», judíos y cristianos hacían uso de numerosos textos de la Escritura que nunca entraron en el «canon»; y las formas que después se convirtieron en libros bíblicos experimentaron extraordinarias fluctuaciones entre el siglo III a.C. y el siglo II d.C.

1. La cita está tomada de B. Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, Grand Rapids, MI 1999, 17.

Pronto encontraremos algunas diferencias notables entre las Escrituras hebreas y griegas. Esto debería quedar claro desde el principio, pues la traducción de la Septuaginta a veces se malinterpreta como una mera traducción, cuando en realidad es más que eso. En muchas partes los mensajes incluidos en la Septuaginta son distintos de los que tenemos en la Biblia hebrea, algo cuya importancia se nos hará manifiesta cuando veamos cómo los autores del Nuevo Testamento y los primeros escritores cristianos elaboraron sus nociones teológicas a partir de la Septuaginta. La naturaleza dispar de la Septuaginta no siempre es resultado de la creatividad de sus traductores. En ocasiones tenemos pruebas de que la traducción griega fue realizada a partir de un texto hebreo alternativo que se ha perdido desde entonces. La Septuaginta y la Biblia hebrea reflejan a menudo tradiciones dispares de textos de la Escritura en los mismos libros bíblicos, y no siempre es posible descubrir si uno es anterior al otro. A veces se trata sencillamente de tradiciones diferentes, quizá paralelas. Hoy en día la mayoría de versiones de la Biblia se basan en una edición medieval de la Biblia hebrea. Hasta el siglo pasado muchos asumían que las Escrituras hebreas solamente existían bajo la forma preservada en la edición medieval, pero en la actualidad la mayoría reconoce que esta refleja solamente una de las diversas formas de Escritura en circulación antes del siglo II d.C.[2]

1. Las múltiples formas de las Escrituras hebreas

Hay ciertos libros bíblicos con dos versiones literarias diferentes en la Septuaginta y en la Biblia hebrea –Éxodo, Samuel, Reyes, Jeremías, Ezequiel, Ester y Daniel han sido frecuentemente citados como ejemplo, pero hay otros–. La actual falta de testimonios de ediciones literarias diferentes de otros libros no significa que no existieran. El hecho de que se preservaran restos solamente de algunos de ellos es algo accidental, y es muy posible que otras ediciones con variantes de los textos desaparecieran sin dejar rastro, sobre todo debido a que después del siglo II d.C. la tradición textual

2. Por supuesto, los comités de traducción también se refieren de forma ocasional a las demás versiones, pero se emplean fundamentalmente para adoptar lecturas allí donde el texto masorético se considera difícil o inferior a los demás.

prácticamente quedó unificada y ello habría conducido a la desaparición de abundantes materiales dispares. Sin embargo, incluso esos otros libros que parecen idénticos en griego y hebreo presentan rasgos característicos que distinguen a unos de otros.

Aunque algunos exegetas bíblicos ya habían planteado que la Septuaginta refleja a veces una edición hebrea alternativa que se ha perdido desde entonces, hasta mediados del siglo XX la opinión aceptada entre los académicos era que los traductores de la Septuaginta utilizaron una fuente idéntica a las reflejadas en el texto masorético medieval que ahora llamamos la «Biblia hebrea». Los traductores griegos debieron de haber introducido las discrepancias con la Biblia hebrea. Pudieron haber tenido razones teológicas, pudieron haberse confundido por la oscuridad o dificultad del texto hebreo que tenían ante sí o pudieron tener motivos que no comprendemos. Esas Escrituras hebreas antiguas, de acuerdo con este planteamiento, fueron adoptadas finalmente por el primitivo movimiento rabínico y, tras ellos, por los escribas hebreos de la Edad Media que nos transmitieron la edición de la Biblia hebrea que tenemos ahora. Además, el único texto hebreo arquetípico fue transmitido con extrema exactitud, puesto que los escribas creían que esas palabras eran las palabras mismas de Dios. Así, muchos estudiosos concebían la Septuaginta solo como una herramienta para reconstruir determinados pasajes en los que el texto hebreo estaba corrupto. Por ejemplo, incluso los investigadores más tradicionales han recurrido de buen grado a la traducción de la Septuaginta de Samuel para aclarar algunas dificultades de la tradición hebrea; de hecho, las versiones inglesas de la Biblia incluyen notas a pie de página para indicar muchas de esas opciones.

Pronto veremos que las diferencias entre la Biblia griega y la hebrea a menudo no consisten únicamente en detalles. El nuevo consenso, que algunos comentaristas todavía no han valorado en su auténtica medida, está en que la Septuaginta no es solo una guía para entender mejor la Biblia hebrea, sino que en ocasiones es la única fuente que ha preservado para nosotros versiones alternativas de las Escrituras hebreas. En el siglo XX comenzó una revolución en los estudios sobre la Biblia y el judaísmo primitivo cuando fueron descubiertos los manuscritos del desierto de Judea, los conoci-

dos popularmente como «rollos del mar Muerto». Estos alteraron para siempre nuestra comprensión de la historia de la Biblia[3].

La principal repercusión que los rollos han tenido en nuestra comprensión de la historia de la Biblia radica en que nos proporcionan manuscritos bíblicos hebreos y arameos de mucha mayor antigüedad que los que teníamos antes. El Códice de Leningrado –el manuscrito completo más antiguo de la Biblia hebrea y la base de la mayor parte de las ediciones modernas, y por consiguiente de casi todas las traducciones bíblicas al inglés– está fechado en el siglo XI d.C. El Códice de Alepo se fecha en el siglo X, pero hoy en día se conserva incompleto. Con anterioridad a los manuscritos del mar Muerto tan solo podíamos contar con esos manuscritos bíblicos elaborados en torno a un milenio después de Jesucristo. Algunos jamás consideraron que ello fuera un problema, pues suponían que la historia primitiva del texto bíblico se caracterizaba no por la variedad textual, sino por la homogeneidad. Dado que recurrían a conceptos rabínicos y medievales posteriores respecto a la diligencia de los escribas, creían que, aunque solo teníamos manuscritos medievales, dichas copias preservaban el testimonio más antiguo. Esas ideas no son absolutamente falsas. De hecho, los manuscritos medievales preservan textos muy antiguos y dan testimonio de la cuidadosa transmisión textual que tuvo lugar durante la época de los rabinos y la Edad Media. No hay duda de que el texto de la Biblia hebrea que conocemos hoy es muy antiguo. Sin embargo, los manuscritos del mar Muerto, junto a la renovada valoración de la Septuaginta, nos obligan a adoptar una perspectiva nueva: mientras que los masoretas medievales preservaron una tradición antigua, transmitieron *solo una tradición de la Escritura* de entre las distintas posibilidades que existían antes del siglo II d.C. El periodo anterior se caracterizaba por la pluralidad, no por la uniformidad. En absoluto hay algo erróneo en afirmar que la Biblia hebrea de las ediciones actuales refleja una tradición muy antigua que se remonta al menos al siglo III a.C. y quizás incluso antes. Pero se trata solo de una parte de la historia.

3. Cf. la historia de su hallazgo en G. Vermes, *The Story of the Scrolls: The Miraculous Discovery and True Significance of the Dead Sea Scrolls*, London 2010.

Antes de 1947 los estudiosos solían explicar la historia de la Biblia refiriéndose a tres grandes testigos o «tipos» de texto del Antiguo Testamento: el texto masorético, el Pentateuco samaritano y la Septuaginta[4]. En realidad, *el texto masorético* no se refiere a un único texto, sino a una serie de manuscritos que tienen rasgos en común. El texto o grupo textual fue editado entre los siglos VII y XI d.C. por un grupo de eruditos conocidos como masoretas. Hasta su época, todos los manuscritos bíblicos hebreos solo contenían consonantes, al igual que ocurre hoy con el hebreo moderno. Un turista en Israel advertirá la ausencia de vocales en las señales de tráfico, en los menús y en muchos otros textos impresos. Tanto en el contexto antiguo como en el actual, quienes hablan hebreo como lengua materna no necesitaban ni necesitan que se escriban las vocales; sin embargo, en la Palestina de la Antigüedad tardía, el arameo era el lenguaje cotidiano de los judíos, mientras que el hebreo se hallaba en un periodo de transición que le llevaría a convertirse en la lengua de la liturgia y la poesía[5]. La capacidad de leer correctamente hebreo podría haber supuesto un reto para algunos, y hacia los siglos VII-VIII d.C. tal vez necesitaran ayuda para leer el texto hebreo antiguo. El siguiente ejemplo ayudará a imaginar la dificultad que conlleva leer sin vocales y las diferentes interpretaciones que pueden surgir de un texto así. Adviértanse las distintas posibilidades cada vez más ridículas que se siguen:

> Jn crr l cs pr tmr l cn
>
> Juan corrió a la casa para tomar la cena.
> ¡Juan, corre a la casa para tomar la cena!
> Juan corrió al coso por temer al can.
> Juana cierra la cosa para tomar el icono.
> Juan, cerré el caso, pero timará al cine.

Se trata de ejemplos irrisorios, pero muestran que, aun cuando se conozca bien la lengua, pueden surgir interpretaciones diversas,

4. E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis ³2012, ha sido durante mucho tiempo el texto convencional para este tema. Hoy se hace un repaso en Id., *The Qumran Hebrew Texts and the Septuagint–An Overview*, en S. Kreutzer y otros (eds.), *Die Septuaginta: Entstehung, Sprache, Geschichte*, Tübingen 2012, 3-17.

5. W. Smelik, *The Languages of Roman Palestine*, en C. Hezser (ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, Oxford 2010, 125.

algunas plausibles y otras absurdas[6]. Vemos esto a veces en la Septuaginta, donde parece que los traductores griegos se mostraban desconcertados con el hebreo que tenían ante sí y trataban de adivinar el sentido. Una de las aportaciones que los masoretas hicieron a la historia de la Biblia hebrea fue la introducción de vocales en el texto consonántico para esclarecer la tradición de lectura. Ello significa que, en los distintos lugares donde podrían plantearse interpretaciones diversas, los masoretas determinaron la lectura apropiada. Con esta primera capa de vocales añadidas al texto, los lectores actuales ya están sometidos a la interpretación que hicieron los escribas medievales de Tiberias, cuyas vocales dictan cómo interpretaremos el antiguo texto bíblico hebreo[7].

En muchos casos, los estudiosos actuales discrepan de las vocales dadas por los masoretas y plantean lecturas alternativas que, a su juicio, tienen más sentido en el texto. Sin embargo, no es cierto que los masoretas se inventaran todas esas lecturas. Aunque no conocemos el alcance de sus conjeturas, sabemos que muchas de las tradiciones de lectura de la Biblia hebrea eran muy antiguas. Cuando los masoretas insertaron las vocales en el texto, en gran medida simplemente añadieron a la apariencia visible del texto lo que se conocía en una tradición de lectura que venía de antaño. Por otro lado, los manuscritos hebreos de otras zonas como Yemen y El Cairo manifiestan que la diversidad de la que teníamos noticia en el periodo primitivo había continuado, aun cuando de forma mínima, a lo largo del primer milenio hasta que fue intencionadamente eliminada[8]. Y lo que quizá es más importante, hemos de reconocer que las ediciones de la Biblia hebrea de que disponemos hoy, las basadas en el texto masorético medieval, no representan el «texto original». La mayor autoridad actual sobre la tradición textual hebrea lo expresa

6. No es sencillo comparar el hebreo con otras lenguas, dado que el valor semántico de los términos hebreos se basa en sus consonantes raíces y así se pueden limitar las lecturas que discrepen enormemente.

7. Además de esta capa de vocales, los masoretas añadieron otros auxilios para la lectura (por ejemplo, tildes) y referencias cruzadas.

8. Cf. I. Yeiven, *Introduction to the Tiberian Masorah*, Missoula, MT 1980; A. Sáenz Badillos, *A History of the Hebrew Language*, Cambridge 1993, 76-111. Hoy en día ha de comenzarse por el manual más reciente: G. Khan, *A Short Introduction to the Tiberian Masoretic Bible and Its Reading Tradition*, Piscataway, NJ 2012.

de forma contundente: «Una cosa está clara: no debería postularse que el texto masorético refleje mejor o más a menudo que otros textos la versión original de los libros bíblicos»[9]. El hecho de que este texto cobrara protagonismo en el judaísmo primitivo y sus defensores finalmente acabasen con todos los rivales no significa que sea el texto mejor o más original. La selección del texto masorético tal vez ni siquiera fuera una selección. Pudo haber sido empleada desde un determinado momento sencillamente porque esos tipos de manuscritos eran los únicos que tenían a su disposición[10].

El *Pentateuco samaritano* se distingue de la Septuaginta porque no es una traducción, sino una versión de la Torá hebrea editada por los samaritanos, que se oponían al liderazgo centralizado de Jerusalén. El ejemplo más conocido que se cita de esa rivalidad sectaria versa sobre el lugar en el que el pueblo erigió un altar tras cruzar el Jordán. En la versión de los Diez Mandamientos del Pentateuco samaritano, Dios decreta que se ha de construir un altar en el monte Garizín, pero en otras partes en la Biblia hebrea Dios ordena que el altar se erija en el monte Ebal (Dt 27, 4). Por lo general se considera responsables a los samaritanos de hacer una modificación sectaria en el texto. No obstante, esta misma lectura que destaca al monte Garizín también se encuentra en un manuscrito latino antiguo que preserva la lectura más antigua de la Septuaginta, y que muy probablemente nos remite a un texto hebreo más antiguo. Tal vez no se trate de una lectura sectaria por parte de los samaritanos, sino que, por el contrario, los editores de la Biblia hebrea cambiaron la lectura más antigua[11]. Al margen de este tipo de diferencias, el Pentateuco samaritano resulta valioso porque da testimonio de las discrepancias en la ideología samaritana y porque contiene muchas concordancias con la Septuaginta, en oposición al texto hebreo. El

9. E. Tov, *Textual Criticism*, 11-12.

10. Tov repite esto a menudo, pero cf. E. Tov, *Textual Criticism*, cap. 2; Id., *The Status of the Masoretic Text in Modern Text Editions of the Hebrew Bible: The Relevance of Canon*, en L. M. McDonald-J. A. Sanders (eds.), *The Canon Debate*, Peabody, MA 2002, 242-243; Id., *The Dead Sea Scrolls and the Textual History of the Masoretic Text*, en N. Dávid y otros (eds.), *The Hebrew Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*, Göttingen 2012, 41-53. Además, cf. E. Ulrich, *The Fundamental Importance of the Biblical Qumran Scrolls*, en N. Dávid y otros (eds.), *The Hebrew Bible*, 54-59.

11. Ahora cf. M. Kartveit, *The Origin of the Samaritans*, Leiden 2009, 290-295; E. Tov, *Textual Criticism*, 88, n. 139.

Nuevo Testamento también ofrece una prueba de la antigüedad de algunas de las lecturas del Pentateuco samaritano en contraposición con el texto masorético. En Hch 7, 4 Esteban dice que Abrahán salió de Harán en dirección a Canaán tras la muerte de su padre, coincidiendo con el Pentateuco samaritano; el texto masorético afirma que el padre de Abrahán murió sesenta años después de que hubiese salido (Gn 11, 32). Los manuscritos del mar Muerto demostraron la antigüedad del Pentateuco samaritano al sacar a la luz muchos manuscritos que concordaban con esas lecturas primitivas.

A decir verdad, los rollos también confirman la antigüedad de la tradición del texto masorético. Así, en muchas partes de la Biblia hebrea el texto que tenemos hoy en día es exactamente el mismo que el hallado en esos manuscritos antiquísimos. Sin embargo, mientras que algunos estudiosos están prestos a poner de manifiesto la antigüedad de la Biblia hebrea, de vez en cuando por razones apologéticas han permitido que esto ensombrezca el hallazgo más sorprendente de la pluralidad textual en la Edad Antigua. La mayor parte de la exégesis bíblica antigua presuponía una división tripartita nítida entre los testigos de la Biblia hebrea, del Pentateuco samaritano y de la Septuaginta, pero los manuscritos procedentes del desierto de Judea mostraban que, aunque haya tres grandes ramas en la tradición textual hebrea, existe una gran variedad dentro de los grupos. Algunos textos de la Escritura se resisten completamente a ser clasificados[12]. A la luz de los manuscritos del mar Muerto, resultaría más sensato suponer que todavía no tenemos más que una imagen parcial de la pluralidad textual y que las formas del texto bíblico probablemente fueron incluso más numerosas que lo que indican nuestros testimonios. En lo que concierne a la Septuaginta, los manuscritos del desierto de Judea obligaron a cambiar casi todas las premisas sobre el valor de la Septuaginta como testimonio de la historia primitiva de la Biblia. Reivindican las especulaciones anteriores según las cuales la Septuaginta fue traducida a partir de textos hebreos alternativos. La prueba más solida se hallaba en estas fuentes hebreas recientemente descubiertas que contenían coincidencias inconfundibles con la Septuaginta,

12. Cf. la categorización propuesta por E. Tov, *Textual Criticism*, 107-110.

probando –más que meramente sugiriendo– que los traductores de la Septuaginta a veces emplearon textos hebreos diferentes. Ya no había que reconstruir un texto hebreo alternativo e hipotético a partir del griego: por vez primera se tienen testimonios en hebreo más de mil años anteriores al texto masorético medieval.

En Qumrán hay aproximadamente 36 copias de alguna parte de los salmos (aunque no 36 copias de todo el libro de los salmos que conocemos hoy en día); 32 copias del Deuteronomio; 23 o 24 de Génesis; 21 de Isaías; 16 del Éxodo; 14 de Levítico; 8 o 9 de los profetas menores; 8 de Daniel; 6 de Números, Jeremías y Ezequiel; 4 de Samuel, Proverbios, Job, Cantar, Rut y Lamentaciones; 3 de Jueces y Reyes; 2 de Josué, Qohelet (Eclesiastés) y Esdras-Nehemías y una de Crónicas[13]. Ester es el único libro que carece de testimonios manuscritos. También se descubrieron en el desierto de Judea otros libros que más tarde fueron llamados deuterocanónicos y apócrifos en las versiones hebrea y aramea (por ejemplo, Tobit[14], Jubileos, Henoc y Sirá); formaban parte igualmente del ambiente textual del judaísmo del Segundo Templo. La preponderancia de la Torá (91 o 92 manuscritos), Salmos (36) e Isaías (21) era de esperar. La ley mosaica, y especialmente su expresión en Deuteronomio, tendría prioridad, los salmos se habrían empleado para el culto o la oración, e Isaías parece haber sido considerado el mayor de los profetas. De hecho, es posible observar esta misma priorización de textos en las citas que los autores del Nuevo Testamento hacen de las Escrituras judías, tal como veremos en breve (cap. 9). Además de la mayor parte de hallazgos en Qumrán, hay otros yacimientos en los que salieron a la luz algunos tesoros. Se han encontrado 25 manuscritos bíblicos en Masada, Wadi Murabba'at, Wadi Sdeir, Nahal Hever, Nahal Arugol y Nahal Se'elim, y en esos lugares fuera de Qumrán los textos coinciden prácticamente en todos los detalles con la tradición masorética. La abrumadora concordancia con la Biblia hebrea no debería sobrevalorarse, puesto que el número de manuscritos –25– es demasiado reducido para sacar conclusiones definitivas.

13. Las estadísticas están (cuidadosamente) seleccionadas de E. Tov, *Textual Criticism*, 96-97.

14. A lo largo de la traducción usaremos el nombre de Tobit (tal como aparece en la Septuaginta), frente al más común de Tobías (N. del T.).

Dentro de Qumrán la variedad es mayor. Los manuscritos de la Torá reflejan el texto masorético sólo en el 48% de las ocasiones, mientras que el resto de libros al margen de la Torá lo hace sólo en el 44% de las ocasiones[15]. Difícilmente se trata de la imagen de uniformidad textual a la que habíamos estado acostumbrados. Más aún, algunos de ellos se encontraron almacenados juntos en la misma cueva. El hecho de que ediciones distintas de los mismos libros bíblicos pudieran coexistir en la misma comunidad parece no haber inquietado a los lectores de la Escritura en la Antigüedad. Pronto veremos que tampoco los autores neotestamentarios se alteraron por la existencia de múltiples versiones del mismo libro bíblico. Una vez más, no se trata de versiones diferentes del tipo que podría compararse con las actuales traducciones de la Biblia, donde las discrepancias pueden ser minúsculas y a menudo están relacionadas con el estilo. Entre el siglo III a.C. y el II d.C. no había verdadera preocupación por tener un texto fijo, y distintas versiones de los mismos libros compartían su condición de estar investidos de autoridad.

2. ¿Cuán significativas son las diferencias?

Ya señalamos que durante muchos años los estudiosos concibieron la transmisión de la Torá hebrea –de Génesis a Deuteronomio– como una historia monótona, ya que se presumía que las formas de esos libros jamás fluctuaron[16]; los manuscritos de esos libros fundamentales de la religión judía se guardaban celosamente y se transmitían siempre en una única forma[17]. Las escasas diferencias que han aparecido entre las distintas tradiciones de los libros del Pentateuco se consideraban irrelevantes. Con frecuencia se ha insistido en los manuscritos de la Torá de los rollos del mar Muerto, y, dada la transmisión relativamente estable de la Torá, cualquier desviación de la forma se clasificaba por lo general como un texto que no formaba parte de la Escritura. Ya no es posible sostener esta opinión.

15. *Ibid.*, 108.
16. Resulta típica la «introducción» de L. M. McDonald - J. A. Sanders (eds.), *The Canon Debate*, 4.
17. Dejo de lado el espinoso asunto del carácter acreditado del texto, pero se trata en E. Ulrich, *From Literature to Scripture: Reflections on the Growth of a Text's Authoritativeness*: Dead Sea Discoveries 10/1 (2003) 3-25.

Aun cuando es cierto que la Torá quedó configurada en su mayor parte en torno al siglo IV a.C., las ediciones alternativas no fueron erradicadas del todo hasta mucho después. A algunas personas les puede sorprender que incluso los manuscritos de la Torá revelan que los libros todavía no habían alcanzado su forma definitiva. Por ejemplo, la información cronológica que se da en Génesis 5, 8 y 11 varía enormemente entre el texto masorético, el Pentateuco samaritano y la Septuaginta. Un ejemplo que ha planteado interrogantes es el número de descendientes de Jacob. En la Septuaginta y en el libro neotestamentario de los Hechos (7, 14), Jacob tenía setenta y cinco descendientes, no los setenta que aparecen en la Biblia hebrea. Ahora tenemos un manuscrito hebreo que contiene los setenta y cinco de la Septuaginta y Hechos. Otro fragmento del Éxodo procedente de Qumrán (100-25 a.C.) concluye en Ex 37, 16, aunque coloca la construcción del altar del incienso entre Ex 26, 35 y Ex 26, 36, concordando con el Pentateuco samaritano, pero en contraste con lo que aparece en la Biblia hebrea y en la Septuaginta, donde se halla en Ex 30, 1-10[18]. En otro caso, en Nm 27, 22-23 Moisés impone sus manos a Josué para encargarle que guíe al pueblo. La Biblia hebrea se detiene aquí, pero en un fragmento de Números hallado entre los manuscritos, a ese encargo le sigue un reto a Josué para que sea valiente, prestado de Dt 3, 21-22. Esta disposición, junto a otra serie de ejemplos de Números, también la comparte el Pentateuco samaritano, lo cual pone de relieve que la Torá aún se encontraba abierta a remodelaciones durante este periodo.

Otras investigaciones recientes han revelado prácticas editoriales más radicales aún. Algunos fragmentos de la Torá son tan diferentes a la versión de la Biblia hebrea que han recibido el nombre de «Escritura reescrita». En las obras reescritas hay añadidos de material nuevo, omisiones y muchos tipos de alteraciones, como reorganizaciones del texto, paráfrasis y sustituciones[19]. Anteriormente, debido al prejuicio a favor de la Biblia hebrea, los estudiosos supusieron

18. J. E. Sanderson, *An Exodus Scroll from Qumran: 4QpaleoExod^{m} and the Samaritan Tradition*, Atlanta 1986, 11-13.310; A. Salvesen, *The Tabernacle Accounts in LXX Exodus and their Reception in Hellenistic Judaism*, en T. M. Law - M. Liljeström - K. De Troyer (eds.), *On the Trail: Studies in Honour of A. Aejmelaeus*, Leuven 2013.
19. Categorías que aparecen en M. Zahn, *Rethinking Rewritten Scripture: Composition and Exegesis in the 4Q Reworked Pentateuch Manuscripts*, Leiden 2011.

que cuanto más se reescribiera el texto, más se alejaba de la forma auténtica de la Escritura. De acuerdo con esto, las composiciones que reescribían la Escritura eran tratadas no como Escritura acreditada, sino como una especie de comentario al texto.

Pero en la actualidad los exegetas se han percatado de que, en caso de ser posible distinguirla, no estaba tan clara la división entre la Escritura y la literatura de los comentarios que la reescribían. Ha de abandonarse la noción de un continuo con la «Escritura» en un extremo y las obras «reescritas» en el otro. Por el contrario, ahora nos damos cuenta de que hay libros que se sitúan a lo largo del continuo, desde aquellos que son obviamente comentarios al texto bíblico a aquellos otros que lo reescriben en profundidad. Algunos de los incluidos en esta categoría pudieron componerse para sustituir a otras formas de Escritura o para leerse junto con ellas. Así, en un manuscrito del Éxodo, se combinan elementos de Ex 15 con otros de Ex 6, 3-8, de manera que se unen la promesa y el cumplimiento de la liberación de Egipto[20]. En otro manuscrito, lo que quizá resulta más interesante para los lectores de hoy, encontramos un testimonio de una tradición en la que Dios pronunció solo los dos primeros mandamientos, mientras que los ocho restantes fueron mediados por Moisés[21]. Además, otros manuscritos disponen los Diez Mandamientos –también llamados el Decálogo– en un orden distinto. El orden en las Biblias puede estar determinado, pero en este periodo aún variaba. No se trata de detalles triviales. En los manuscritos del desierto de Judea tenemos testigos de informes alternativos del episodio de los Diez Mandamientos que discrepan de casi dos mil años de una tradición firme. Decidir cuál de esos textos es más original y cuál representa material reescrito puede que no sea importante, pero sin duda manifiesta que existía cierta pluralidad[22]. Comparado con otros libros, podría subrayarse que los bloques fundamentales de los libros de la Torá quedaron establecidos en el periodo persa, pero a nivel interno la cantidad de reestructuración y reescritura en absoluto es nimia. Ni siquiera la Torá estaba ya grabada en piedra.

20. *Ibid.*, 58-62.
21. M. Segal, *Biblical Exegesis in 4Q158 Techniques and Genre*: Textus 19 (1998) 45-62; M. Zahn, *Rethinking Rewritten Scripture*, 63-67.
22. M. Zahn, *Rethinking Rewritten Scripture*, 239-240.

Los restos de Isaías de los manuscritos del mar Muerto también son importantes. El Gran Rollo de Isaías (ca. 125 a.C.) –así llamado por su tamaño, no por su presunto valor– es el más famoso de todos los manuscritos del desierto de Judea. Se trata del manuscrito que se ha estudiado de una forma más extensa, pero los expertos han llegado a dos conclusiones distintas en relación con su valor. Para algunos, el Gran Rollo de Isaías es casi idéntico al texto masorético, y por tanto a la Biblia hebrea posterior, de modo que a menudo se trata de él en contextos apologéticos y teológicos. Sin embargo, algunos exegetas han concluido que «el texto manifestaba discrepancias muy variadas» con el texto masorético[23]. Si bien el rollo se conforma en buena medida al texto masorético, los dos no son exactamente lo mismo. En no pocas ocasiones el Gran Rollo discrepa, aunque muchas de ellas tienen que ver con cuestiones privativas del rollo[24]. Un pequeño ejemplo de una lectura divergente es Is 53, 11. El texto masorético no menciona «la luz» que aparece en la mayoría de versiones inglesas modernas. La versión King James (KJV) sigue aquí la Biblia hebrea: «Verá las labores de su alma», mientras que otras optan por la lectura del Gran Rollo de Isaías frente a la Biblia hebrea, como la New Revised Standard Version («En su angustia verá la luz») o la New International Version («Después de sufrir, verá la luz de la vida»). La lectura también se halla en la Septuaginta, que aquí muestra de nuevo la antigua tradición hebrea.

El Gran Rollo de Isaías no es el único testimonio de Isaías procedente del desierto de Judea, pero es del que se trata más a menudo. Hay muchos lugares en los que el manuscrito confirma la antigüedad del texto masorético, y así de la Biblia hebrea, lo cual no debería interpretarse como si los textos fuesen idénticos.

En los años que han transcurrido desde el hallazgo de los rollos ha quedado claro, cuando se combina con el testimonio de la Septuaginta, que en vez de las mismas ediciones de libros bíblicos con muchas pequeñas diferencias, lo que existían eran distintas versiones literarias de no menos de trece, pero posiblemente hasta

23. B. Ulrich, *Dead Sea Scrolls*, 8.
24. Sobre Is 38, 20-22, cf. E. Tov, *Textual Criticism*, 310-311; también J. Stromberg, *The Role of Redaction Criticism in the Evaluation of a Textual Variant: Another Look at 1QIsaa XXXII 14 (38:21-22)*: Dead Sea Discoveries 16/2 (2009) 155-189.

de quince de los veinticuatro libros de la Biblia hebrea: Éxodo, Números, Josué, Jueces, Samuel, Reyes, Jeremías, Ezequiel, Job, Salmos, Proverbios, Cantar y Daniel[25]. Los mejores ejemplos de esas distintas ediciones literarias se encuentran en Jeremías y Samuel. La versión de la Septuaginta de Jeremías es aproximadamente un sexto más breve que la de la Biblia hebrea, los capítulos de la segunda mitad del libro están ordenados de forma diferente y además se emplean palabras y expresiones singulares. Aunque otros manuscritos de Jeremías en Qumrán coinciden con la Biblia hebrea, hoy en día se acepta de forma generalizada que la Septuaginta fue traducida de un texto hebreo similar al de dos de los manuscritos de Qumrán de Jeremías (4QJer[b,d]) y que se trataba de una edición anterior a partir de la cual los editores de la tradición que se recoge en la Biblia hebrea hicieron algunas ampliaciones[26]. Se añadieron secciones completas (por ejemplo: Jr 33, 14-26; 51, 44b-49a), y es posible reconocer otros añadidos por las interrupciones en un texto que de otro modo tiene sentido, de forma que hoy en día el libro de Jeremías en nuestras Biblias es un texto más largo que el que conocieron muchos lectores primitivos de la obra del profeta. Por ejemplo, se ha extendido Jr 27, 19-22.

Septuaginta	Biblia hebrea (La Casa de la Biblia)
19 ...incluso algunos de los restantes enseres	19 ...y los demás enseres que quedan aún en esta ciudad,
20 que el rey de Babilonia no se llevó cuando deportó de Jerusalén a Jeconías entrarán en Babilonia, oráculo del Señor.	20 y que Nabucodonosor, rey de Babilonia, no se llevó cuando deportó de Jerusalén a Babilonia a Jeconías, hijo de Joaquín, rey de Judá, y a todos los notables de Judá y de Jerusalén. 21 Sí, así dice el Señor todopoderoso, Dios de Israel, acerca de esos enseres que quedan en el templo, en el palacio real de Judá y en Jerusalén: 22 Serán llevados a Babilonia y allí permanecerán hasta que yo me acuerde de ellos, oráculo del Señor, y los haga volver a este lugar.

Asimismo, la disposición del texto a veces es diferente en la versión antigua: Jr 23, 7-8 de la Biblia hebrea posterior se halla tras el v. 40 en la Septuaginta, y el texto de Jr 10, 1-11 contiene omisiones

25. Cf. la reflexión en B. Ulrich, *Dead Sea Scrolls*, 34-50.
26. Cf. E. Tov, *Textual Criticism*, 286-294.

y diferencias en su orden. Además, capítulos enteros se organizan de forma distinta, aunque probablemente existía una razón de índole temática para la notable estructuración de la sección conocida como «Oráculos contra las naciones». En la Biblia hebrea esas profecías aparecen al final, en los capítulos 46–51, pero en el texto hebreo alternativo empleado por los traductores de la Septuaginta se encuentran situados después de Jr 25, 14. Las razones que explican esta alteración tienen que ver con las intenciones de los editores de la Biblia hebrea de enaltecer al profeta; su decisión de trasladar los oráculos contra las naciones y colocarlos al final del libro podría estar relacionada con el deseo de asegurar la reputación de Jeremías como un profeta del antiguo Israel. Sin esos oráculos al final del libro, Baruc (Jr 36–45) tiene la última palabra, pues el último capítulo (Jr 52) es una adición muy posterior a toda la tradición hebrea y procede de 2 Re 25. Casualmente, el mismo Baruc pudo haber añadido los oráculos tras Jr 25, 14 en la edición hebrea original[27].

El libro de Samuel fue también un ámbito en el que se hicieron sorprendentes hallazgos cuando se analizaron por vez primera los manuscritos del mar Muerto, y por las mismas razones que Jeremías, si bien importa señalar que *no* se ha hallado un manuscrito de Samuel que coincida con la Septuaginta. Al igual que en Jeremías, los estudiosos sabían que existían diferencias radicales entre la Septuaginta y la Biblia hebrea, pero Samuel es especial porque todos los exegetas admitirían que la Biblia hebrea contiene un texto muy corrupto. Incluso las Biblias de hoy señalan en sus notas a pie de página los muchos lugares donde el editor ha tenido que recurrir a otra versión antigua para determinar qué dice el texto. Por ejemplo, la edición inglesa de la NRSV incluye al final de 1 Sm 10 el episodio del rey Najás, que falta en la Biblia hebrea y también en la mayoría de traducciones modernas. Según algunos exegetas, este párrafo habría formado parte del texto original (como se ve en el fragmento de Qumrán) y se habría perdido más tarde de forma

27. P.-M. Bogaert, *De Baruch à Jérémie: Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission*, Leuven 1981, 169.172; W. L. Holladay, *Jeremiah 2: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 26-52*, Minneapolis 1989, 313-314; A. Aejmelaeus, *Jeremiah at the Turning-Point of History: The Function of Jer. XXV 1-14 in the Book of Jeremiah*: Vetus Testamentum 52 (2002) 459-482.

accidental por un error de los escribas. La Biblia hebrea de Samuel abunda en ejemplos de equivocaciones de los escribas, pero no se trata siempre de la pérdida de un material lo que distingue a la Biblia hebrea. Como vimos en Jeremías, en Samuel la Biblia hebrea constituye con frecuencia la versión ampliada.

Un ejemplo que muestra bien el carácter de las dos ediciones literarias de Samuel es el relato de David y Goliat en 1 Sm 16–18. En la Biblia hebrea dicho relato ocupa 88 versículos, mientras que en la Septuaginta solo 49, o sea, casi la mitad, y algunas partes han desaparecido. ¿Se ha ampliado la Biblia hebrea a partir de un relato más breve, o el traductor de la Septuaginta ha acortado un texto más largo? Lástima que no exista fragmento alguno de los manuscritos del mar Muerto que proporcione un testimonio tangible de una fuente hebrea distinta en esta sección. Con todo, el material de los manuscritos del mar Muerto en otras partes de Samuel muestra una semejanza notable con la tradición griega, haciendo más razonable la hipótesis de que el griego se basa en una tradición hebrea alternativa. La técnica del traductor griego también prueba que pretendía verter con fidelidad la fuente hebrea, y la naturaleza de las diferencias en la historia de David y Goliat hace poco razonable sugerir que el traductor haya introducido cambios tan radicales. Podemos estar seguros de que el relato de la Septuaginta se basa en una edición hebrea que refleja un estadio previo en el desarrollo de la tradición de este relato, siendo la Biblia hebrea una ampliación posterior de dicha tradición. En el proceso de expansión del relato se introdujeron algunos desajustes que quedaron sin resolver. Los lectores concienzudos de la Biblia tal vez ya hayan advertido puntos confusos del relato de David y Goliat, los cuales tienen lugar porque la Biblia hebrea es la que se usa como base de las traducciones de hoy. Por ejemplo, tanto la Septuaginta como la Biblia hebrea cuentan que David fue presentado a Saúl en 1 Sm 16, 17-23 como un arpista al que Saúl quería tanto que le hizo su escudero. En 16, 55-58, que solo aparece en la Biblia hebrea posterior, curiosamente Saúl no sabe quién es David. La conocida historia de la amistad entre David y Jonatán (1 Sm 18, 1-4) y el intento por parte de Saúl de matar a David cuando a aquel le poseyó un espíritu inmundo (1 Sm 18, 10-11) son también añadidos que no estaban en la versión anterior.

El descubrimiento de los rollos de Samuel en Qumrán y el estudio de la técnica de traducción literal del traductor de la Septuaginta han evidenciado que, al igual que en el caso de Jeremías, la traducción griega se basaba en una edición hebrea que difiere de la Biblia hebrea[28]. Muchas de las discrepancias entre la Septuaginta y la Biblia hebrea ya no pueden explicarse por la creatividad del traductor griego, o por algún otro proceso dentro de la tradición griega, sino que son resultado de tradiciones hebreas alternativas. El traductor de la Septuaginta empleó una de ellas, mientras que otra se convirtió en la Biblia hebrea. Aunque los fragmentos de Qumrán del libro de Samuel ofrecen numerosos ejemplos de la coincidencia entre la Septuaginta y esta edición hebrea alternativa, la Septuaginta no se tradujo de un texto idéntico a los fragmentos de Qumrán de Samuel. En cualquier caso, todos los testimonios apuntan a que antes del siglo II d.C. el texto bíblico todavía era extraordinariamente fluido y existían múltiples tradiciones textuales distintas de muchos de los libros bíblicos. Desafortunadamente, estos temas suscitan bastante inquietud a los lectores de hoy, para quienes las contradicciones y las incoherencias plantean problemas, pero en el mundo en el que se estaba configurando la Biblia no parecen haber resultado problemáticas en absoluto. Podríamos valorar el desarrollo de la tradición bíblica atestiguada a través de estos textos, en vez de interpretar de forma negativa –o peor, ignorar– los testimonios que se alzan ante nosotros.

Todos estos textos de Qumrán –bíblicos y de otro tipo– han sido estudiados pormenorizadamente durante los últimos cincuenta años, y ahora entendemos mejor la comunidad a la que pertenecían. Eran sectarios, posiblemente sacerdotes del templo de Jerusalén, pero, creyendo que el templo había sido profanado, habían huido para constituir otra comunidad en el desierto[29].

28. Los rollos de Samuel no confirman la Septuaginta del modo que vimos en Jeremías, ofreciendo un texto hebreo que coincide casi exactamente con el griego. Antes bien, las conexiones verbales y redaccionales mostraron que existían variantes. Ahora cf. P. Hugo - A. Schenker (eds.), *The Archaeology of the Books of Samuel: The Entangling of the Textual and the Literary History*, Leiden 2010.

29. Sobre los sectarios, y especialmente el debate de su conexión con los esenios, cf. M. D. Goodman, *The Qumran Sectarians and the Temple in Jerusalem*, en C. Hempel (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Texts and Context*, Leiden 2010, 263-273.

En definitiva, tras una lectura atenta de los textos no se han detectado casos explícitos de interferencia sectaria. Los hábitos de los antiguos escribas en Qumrán son idénticos a los que se han hallado en otros lugares, y en algún caso incluso se sabe que los textos conservados en el templo de Jerusalén se han caracterizado por la variedad[30]. Los manuscritos de Qumrán no revelan nada que indique que quienes los compusieron crearan textos sectarios que se desviaran de forma sistemática de los originales que gozaban de autoridad. Antes bien, los testimonios subrayan que en esos momentos no existía un único texto que hubiese sido aprobado por todos como «la» Biblia. La diversidad atestiguada en el desierto de Judea refleja la variedad conocida también a la luz de la Septuaginta[31].

El estudio de los manuscritos bíblicos de Qumrán al lado de la Septuaginta y de la Biblia hebrea esclarece un periodo de pluralidad textual entre el siglo III a.C. y el siglo II d.C. Esos rollos del desierto de Judea no solo prueban que la Biblia hebrea es, de hecho, antigua, sino que también se trata sencillamente de una de las muchas tradiciones de textos de la Escritura empleadas antes del siglo II d.C. Deberíamos tener cuidado para no distorsionar las pruebas contemplando este periodo con una mirada derivada de nuestro conocimiento actual de la condición que alcanzó posteriormente la Biblia hebrea como libro dotado de autoridad. Así no es como podría describirse la situación antes del siglo II d.C. En ese momento no habría habido forma de predecir qué versión hebrea de un libro determinado terminaría por convertirse en la convencional; y juzgar a todas las demás como variantes de una tradición acreditada supone contemplar las pruebas de acuerdo con unas conclusiones que ya están moldeadas por esa tradición posterior.

30. Cf. S. Talmon, *The World of Qumran from Within*, Jerusalem 1989, 74.
31. B. Ulrich, *The Absence of «Sectarian Variants» in the Jewish Scriptural Scrolls Found at Qumran*, en E. D. Herbert-E. Tov (eds.), *The Bible as Book: The Hebrew Bible and the Judean Desert Discoveries*, London 2002, 191.

4
LOS PRIMEROS TRADUCTORES DE LA BIBLIA

«Porque no tienen la misma fuerza las cosas dichas en hebreo que cuando se traducen a otra lengua; y no solo eso, sino que la misma Ley, las Profecías, y los libros restantes, tienen no poca diferencia dichos en su propia lengua» (Eclesiástico, Prólogo).

Traducir es construir puentes. Los usuarios de una lengua son capaces de atravesar un abismo de incomprensión y llegar a otra: una traducción descodifica un discurso o un texto para que puedan entenderlo otros al margen de los destinatarios a los que se dirigía originalmente. Sobre todo en un mundo cada vez más conectado a nivel global, buena parte de la vida depende de las traducciones, entre diplomáticos, oficiales públicos, maestros y vecinos. Si una traducción se hace de manera correcta, la nueva audiencia puede vislumbrar el original; si se hace mal, es capaz de provocar guerras. Pero incluso en el mejor de los casos, una traducción nunca puede captar el sentido y a veces ni siquiera el significado del original. Por ejemplo, en la traducción bíblica la riqueza de la poesía hebrea no puede comunicarse en griego antiguo o en una lengua moderna, de manera que, aun cuando el sentido puede no ser muy diferente, o ser el mismo, por lo general sí es diferente su colorido y profundidad. Sin embargo, resulta inevitable que el traductor se enfrente a una expresión oscura en la lengua de la que se traduce; suponiendo que la comprende, quizá es posible que no encuentre un equivalente aceptable en su propia lengua. Se ve obligado a idear alguna alternativa y puede intentar permanecer fiel a lo que considera que es el sentido del pasaje oscuro, pero también puede renunciar a él e inventar algo distinto. Crea algo nuevo y, en cierto sentido, reescribe el original.

Los traductores griegos de la Torá hebrea no inventaron el arte y la ciencia de la traducción[1]. Para cuando los traductores se sentaron a su mesa y desplegaron sus manuscritos, el mundo antiguo ya estaba familiarizado con la traducción de textos de una lengua a otra. Se empleaban documentos administrativos en varias lenguas por todo el Mediterráneo antiguo y posiblemente llegando hasta la India en la zona oriental. Los más antiguos que conocemos proceden del tercer milenio a.C. y se trata de informes sumerios traducidos al acadio. El bilingüismo o el plurilingüismo eran, y todavía lo son, un requisito indispensable para cualquier traducción; se trataba de una destreza que poseía un pequeño número de escribas muy preparados, desde el antiguo Oriente Próximo hasta el mundo grecorromano[2].

A partir del siglo VII a.C., el arameo se convirtió en la *lingua franca* del mundo asirio; así, en 2 Re 18, 26 leemos que el rey Ezequías de Judá habló con los embajadores asirios en arameo. Los babilonios a quienes encontramos en conexión con la historia bíblica esbozada en el capítulo anterior también habían adoptado el arameo como lengua cotidiana, aunque habían tratado de resucitar al acadio como lengua de la administración gubernamental. Dada la proximidad geográfica de los dos pueblos, sus lenguas influyeron enormemente en el desarrollo de estas, al igual que el castellano y el portugués deben algunas de sus semejanzas a la interacción de sus hablantes. Esta configuración lingüística también se vio influida por la traducción de nombres sumerios al acadio en algunas tablillas primitivas del tercer milenio, y las traducciones continuaron durante muchos años con las listas de reyes y otros tipos de documentos[3]. Para los reyes, las traducciones tenían un interés especial, y con frecuencia recurrían a ellas para vanagloriarse de sus correrías lo más posible. Encontramos un buen ejemplo de ello en la inscripción en

1. La reflexión sobre la traducción en el mundo antiguo sigue la obra de A. Wasserstein - D. J. Wasserstein, *The Legend of the Septuagint: From Classical Antiquity to Today*, Cambridge 2006, 1-4.
2. Cf. J. N. Adams - M. Janse - S. Swain (eds.), *Bilingualism in Ancient Society*, Oxford 2002; ahora, en concreto acerca de Egipto, A. Papaconstantinou (ed.), *The Multilingual Experience in Egypt, from the Ptolemies to the Abbasids*, Farnham 2010.
3. W. W. Hallo, *Origins: The Ancient Near Eastern Background of Some Modern Western Institutions*, Leiden 1996; Id., *The World's Oldest Literature: Studies in Sumerian Belles-Lettres*, Leiden 2010; G. Deutscher, *Syntactic Change in Akkadian*, Oxford 2007.

las faldas del monte Bisitún (Behistún) en la zona noroccidental de Irán, ahora patrimonio mundial de la UNESCO. En las faldas de la montaña Darío I, rey del Imperio aqueménida del 552 al 486 a.C., grabó un edicto para legitimar su gobierno en persa antiguo, en elamita y en acadio. La inscripción de Behistún fue contemplada con admiración a lo largo del periodo medieval, pero no fue hasta el siglo XIX cuando los estudiosos fueron capaces de emplear la inscripción para descifrar la primitiva escritura cuneiforme.

También los griegos y los romanos estaban familiarizados con las traducciones. Herodoto y Tucídides hablan de traductores y de traducciones[4]. En el mismo siglo en que se tradujo la Septuaginta, en Roma Livio Andrónico dotó a Homero de una nueva vida cuando tradujo la *Odisea* al latín, y en el Egipto del siglo III se elaboraron textos bilingües o trilingües[5]. Dada la extendida actividad plurilingüe de los escribas en el mundo antiguo, la idea de traducción no habría sido nueva en la Alejandría del siglo III a.C. En cualquier caso, el tema de la empresa era, de hecho, único. Ninguna de las traducciones anteriores de la Antigüedad tenía que ver con una religión formal, y mucho menos con la de un pequeño pueblo inmigrante. La extensión también podría haber sido considerada abrumadora: más de 300 000 letras divididas entre casi 18 000 palabras constituyen el cuerpo de la Torá. Los detalles estadísticos concretos pueden variar dependiendo de quién es el que cuenta las palabras y con qué manuscritos, pero si la Torá era conocida en su totalidad en el siglo III, la imagen general del tamaño de este corpus de literatura era la misma que en la actualidad[6]. Una cosa es traducir listas de nombres u otros documentos administrativos, como en los ejemplos del antiguo Oriente Próximo, pero cuando el texto que ha de traducirse dice ser las palabras mismas de Dios la tarea del traductor adquiere una nueva dimensión.

4. Herodoto, *Hist.* 2, 154; 4, 87; Tucídides, 4, 50.
5. M. von Albrecht, *A History of the Roman Literature: From Livius Andronicus to Boethius: With Special Regard to Its Influence on World Literature*, Leiden 1997, 112-119; también aparece en T. Rajak, *Translation and Survival: The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*, Oxford 2009, 25. Sobre Egipto en particular, cf. A. Papaconstantinou (ed.), *The Multilingual Experience in Egypt*.
6. Cf. las cuestiones planteadas en K. De Troyer, *When Did the Pentateuch Come into Existence? An Uncomfortable Experience*, en M. Karrer - W. Kraus (eds.), *Die Septuaginta: Texte, Kontexte, Lebenswelte*, Tübingen 2008, 269-286.

1. La Carta de Aristeas a Filócrates

En Egipto, durante varias generaciones y ahora con el florecimiento cultural de Alejandría, la población judía egipcia del siglo III a.C. contaba con el suficiente número de eruditos para llevar a cabo la tremenda hazaña de traducir la Torá hebrea. La Septuaginta, la traducción de la Torá hebrea a la *lingua franca* del mundo helenístico, era «al mismo tiempo el mayor logro del judaísmo helenístico y su legado más importante para la humanidad occidental»[7]. El mundo antiguo ya conocía traducciones, pero jamás se había tratado de realizar una traducción de un corpus de literatura religiosa de estas dimensiones a otro idioma completamente distinto. Mientras que es posible preguntarse si la traducción realmente supuso el abandono de una de las posesiones más valiosas del judaísmo –la lengua hebrea como vehículo de la revelación divina–, ciertamente fue el medio que permitió garantizar la pervivencia del judaísmo en un periodo en el que parecía que nada podía resistirse a ser vertido en moldes griegos. Rechazar la traducción y aferrarse de forma testaruda a la lengua de la tierra materna podría haber acarreado la rápida desaparición de todas las formas de judaísmo fuera de Judea. La traducción era cuestión de supervivencia[8].

La respuesta a la esquiva pregunta sobre los orígenes de la Septuaginta debería formularse modestamente: a finales del siglo III o comienzos del siglo II a.C., los estudiosos judíos de Alejandría elaboraron una traducción de la Torá hebrea. Esta afirmación bastante corriente se basa en pruebas circunstanciales, porque no poseemos un relato histórico contemporáneo que explique su origen. Es prácticamente todo lo que deberíamos decir con certeza. El hecho de que el Pentateuco griego se elaborara a más tardar en el siglo II a.C. queda probado por los testimonios lingüísticos de la traducción, por las citas del Pentateuco griego en otros autores helenísticos y en libros posteriores de la Septuaginta fechados en el siglo II a.C., y por manuscritos que también están datados en el siglo II. También se han propuesto otros lugares de origen, como las ciudades egipcias de Leontópolis o Menfis, o algunas partes del norte de África

7. A. Wasserstein - D. J. Wasserstein, *The Legend of the Septuagint*, 16.
8. Siguiendo el título de T. Rajak, *Translation and Survival*.

(por ejemplo, Cirene) y de Asia Menor (por ejemplo, Éfeso), pero ninguno resulta tan convincente como la ciudad de Alejandría[9]. El Pentateuco griego contiene suficientes indicios de su origen egipcio como para descartar todo emplazamiento que no se encuentre en Egipto, y Alejandría es el más plausible dada su condición de centro de la cultura griega a lo largo de este periodo.

Debido a la ausencia de fuentes directas, tan solo podemos ofrecer un panorama muy general de los orígenes de la traducción a partir de nuestro conocimiento del Egipto helenístico y desde el análisis de la traducción en sí. Independientemente de cuál pueda ser la razón para la escasez de relatos de primera instancia, contamos con una fuente literaria del siglo II a.C., la *Carta de Aristeas a Filócrates*, que tiene gran importancia porque se presenta como obra de un testigo presencial. Se trata de una leyenda escrita por un judío, el cual pretende ser cortesano de Tolomeo para dotar a la historia de credibilidad. Todo el relato está construido a fin de presentar dos caminos para afirmar la autoridad de la Septuaginta –uno desde una perspectiva griega y el otro desde una perspectiva judía– y el escritor subraya dos temas desde el comienzo mismo[10]. En primer lugar, Aristeas reclama que el sumo sacerdote judío Eleazar envíe traductores a Egipto para llevar a cabo la traducción de la Torá hebrea al griego. En segundo lugar, a cambio de sus servicios Filadelfo debía liberar a miles de esclavos judíos que habían sido tomados como prisioneros de guerra. La *Carta de Aristeas* reescribe el Éxodo. En la historia bíblica, los judíos salieron de Egipto porque Dios los rescató de un Faraón perverso; aquí son liberados de la esclavitud por un liberador bien dispuesto, Tolomeo II Filadelfo, pero a causa de su benevolencia pueden permanecer sin temor en Egipto. En el relato bíblico han de huir para poder recibir la ley en el Sinaí; en la *Carta de Aristeas* pueden permanecer y recibir la ley en Alejandría en griego[11]. De este modo, el tema del Éxodo en la *Carta de Aristeas* sirve para apuntalar la autoridad de la Septuaginta.

9. J. Dines, *The Septuagint*, London 2004, 42.
10. D. De Crom, *The* Letter of Aristeas *and the Authority of the Septuagint*: Journal for the Study of the Pseudepigrapha 17/2 (2008) 144-147.
11. S. Honigman, *The Narrative Function of the King and the Library in the* Letter of Aristeas, en T. Rajak y otros (eds.), *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers*, Berkeley 2007, 131-132.

Después de esta introducción, el relato recoge que el bibliotecario real, Demetrio de Falero, se había dispuesto a coleccionar el mayor número posible de libros del mundo. Por lo visto, el plan provenía del rey, pero Demetrio completó con éxito la tarea al comprar esas obras y hacer traducir otras. El bibliotecario afirma que se habían depositado 200 000 libros en la biblioteca, pero que su meta era tener 500 000 libros, entre los que habría que incluir «los códigos legales de los judíos». El rey insistió en que nada detuviera a Demetrio para obtener dichos libros, ni siquiera el hecho de que estuvieran escritos en una lengua extraña (hebreo). Con las inconmensurables finanzas del reino a su disposición, Demetrio tenía todo lo necesario para conseguir los traductores que llevasen a cabo el proyecto, y Filadelfo escribió una carta al sumo sacerdote de Jerusalén presentándole una solicitud formal. Sin embargo, Aristeas siente que sería injusto autorizar la traducción de la ley judía mientras que tantos miles de judíos se hallan esclavos en el reino; entonces, Aristeas ensalza la fama de justos que tienen los Tolomeos, incluyendo una apelación vehemente al rey para que los libere. Y el rey concede el deseo, e incluso va más allá, colmándoles de una importante cantidad de riquezas (secciones 9-27).

Demetrio lleva a cabo una investigación para descubrir qué rollos judíos están a su disposición y decide que sería necesario hacer una nueva traducción con los mejores rollos. Los rollos de la ley de los judíos no solo estaban escritos en hebreo y debían traducirse; también estaban plagados de errores por haberse copiado descuidadamente, puesto que, tal como recoge Demetrio, no se han escrito con el patronazgo real. Si la biblioteca tolemaica debía incluir la ley judía, era necesaria una versión correcta. Esta versión extraordinaria la iban a realizar setenta y dos traductores, seis de cada una de las doce tribus; no resulta accidental el hecho de que setenta y dos traductores se asemeje al número de los setenta ancianos que fueron con Moisés al Sinaí (secciones 28-32; cf. Ex 24, 1.9). La Septuaginta, tal como implica la *Carta de Aristeas*, constituye una nueva revelación.

Es solo al final de la carta donde llegamos a los últimos párrafos sobre la cuestión de la traducción, pero los detalles son escasos. Leemos cómo editaron su obra únicamente en dos frases: «La realizaron haciendo que cada punto coincidiera entre sí mediante confrontación. Así se produjo, del resultado de este acuerdo, la copia adecuada de Demetrio» (sección 302). Eso es todo lo que se dice. Los traductores se dividieron conforme a un criterio que desconocemos, pero luego compararon entre sí las diferentes versiones, llegando a un acuerdo en torno a la traducción del conjunto. ¿Significa esto que cada uno de los setenta y dos traductores recibió una determinada parte del texto para que lo tradujera, tal vez dividiéndolo perfectamente en setenta y dos secciones? ¿Tradujo cada uno toda la Torá y luego compararon los resultados? ¿Llevaron a cabo la tarea en pequeños grupos, quizá seis equipos de doce, o doce de seis, comparándolo luego con los demás grupos? La *Carta de Aristeas* no ofrece respuestas, pero el método carece de importancia cuando lo comparamos con la excelsa meta del narrador al informarnos que finalmente realizaron la traducción. Aun cuando Aristeas no incorpora de forma explícita el providencialismo a su explicación de la tradición, el autor se pregunta en voz alta: «Y resultó que terminaron la obra de la traducción en setenta y dos días, como si tal empresa fuese realizada según un propósito fijado de antemano» (sección 307). Con esta afirmación queda sembrada la semilla, y tanto judíos como cristianos cosecharían más tarde sus frutos.

La narración sigue con Demetrio, que hace una copia del texto que se ha acordado, tras lo cual la lee en voz alta a los judíos alejandrinos, obteniendo la aprobación no solo de los traductores, sino también de la comunidad que se había congregado para escuchar. Algunos han sugerido que en la asamblea de toda la comunidad resuena la entrega de la ley hebrea en el Sinaí, donde el pueblo de Israel esperó a los pies de la montaña mientras Moisés recibía la revelación, aunque otros han vinculado esta alusión a la lectura de la ley por parte de Esdras tras el exilio (Neh 8, 1-6). Parecería que el tema del éxodo en la *Carta de Aristeas* respaldaría lo primero, y se supone que Demetrio está proclamando la nueva Ley, la Septuaginta griega, como la nueva revelación de Dios[12]. Además, Demetrio les advierte que no interpolen o alteren más el texto actual. Cuando se

12. D. De Crom, *Letter of Aristeas*, 148, asemeja Demetrio a Esdras, pero aquí sigo a A. Kovelman, *Between Alexandria and Jerusalem: The Dynamic of Jewish and Hellenistic Culture*, Leiden 2005, 124.

acabó la traducción y se garantizó la aprobación de la comunidad judía, Filadelfo en persona leyó el texto y quedó satisfecho. Posteriormente los traductores fueron enviados a Jerusalén llevando todavía más regalos para Eleazar (secciones 301-322).

Algunos estudiosos sugieren que la *Carta de Aristeas* no era más que un ejemplo de literatura propagandística escrita como un elemento apologético de la religión judía, enfrentada a los desafíos del mundo griego. Otros proponen que, ya fuera apologética o no, carece de valor histórico, por lo que es totalmente vana para la cuestión de los orígenes de la Septuaginta[13]. Un análisis más positivo considera los objetivos literarios del autor, separando la historia respecto del mito y valorando la *Carta de Aristeas* dentro del contexto de la literatura judía helenística[14]. Aun así, nos dice muy poco de los orígenes de la traducción de los Setenta. Una de las principales metas del autor al menos habría sido proporcionar a la comunidad judía de Alejandría un «mito constitucional», un relato de los orígenes que trata de justificar el uso de la Septuaginta como texto sagrado en el presente[15].

Tal vez nunca pueda determinarse con absoluta certeza el objetivo fundamental del autor de la *Carta de Aristeas*. Hay elementos pertenecientes al argumento apologético –como la larga descripción de Eleazar en torno al carácter razonable de las leyes judías–, lo cual parecería indicar que el autor deseaba poner este relato a disposición sobre todo de los griegos. Esto puede ser cierto, pero existe también un innegable atractivo para el lector judío. El autor esperaba convencer a su lector de que la traducción griega era la Palabra misma de Dios para los judíos alejandrinos. No queda claro si pretendía situar este Pentateuco griego por encima de la celebrada Biblia hebrea de la tierra natal palestina. Sin embargo, dejó la puerta abierta para que autores posteriores hicieran tal cosa, dando a entender que gozaba al menos del mismo estatus. La insistencia del autor en las

13. Tal vez sea B. G. Wright el estudioso de la Septuaginta que más haya escrito acerca de Aristeas, y representa perfectamente esta valoración negativa. Por ejemplo, cf. B. G. Wright, *The* Letter of Aristeas *and the Question of Septuagint Origins Redux*: Journal of Ancient Judaism 2/3 (2011) 304-326.

14. T. Rajak, *Translation and Survival*, 24-63, plantea este caso.

15. Esta idea guía a S. Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas*, London 2003.

credenciales de los traductores sirve para reforzar la integridad del Pentateuco griego: los traductores no solo tenían el mismo pedigrí que los filósofos griegos (lo que seduciría a los lectores helenísticos), sino que eran hombres elegidos especialmente por el sumo sacerdote Eleazar en persona (lo que atraería a los lectores judíos). Dado que la traducción la hicieron personas ejemplares, resultaba obvio que era un vehículo tan adecuado para la revelación divina como el original hebreo. Además, el patronazgo del rey, el original prístino depositado en la biblioteca y la reformulación del tema del éxodo y de la entrega de la ley en el Sinaí se emplearon para respaldar la naturaleza sacrosanta de la traducción. Como veremos, las alteraciones intencionadas llevadas a cabo en la primera traducción transformaron el sentido del texto para su nueva audiencia. Lo que los traductores habían creado era, en efecto, una nueva Torá, y no necesitábamos que la *Carta de Aristeas* nos lo dijera. Algunos judíos y la mayor parte de los cristianos pronto acabarían creyendo que era, de hecho, una nueva revelación de Dios mismo.

2. ¿Quiénes fueron los traductores?

¿Quiénes fueron los traductores de la Torá hebrea? ¿Fueron trasladados desde Palestina, como sugiere la *Carta de Aristeas*, desde otra parte o ya estaban en Egipto? En el Pentateuco hay indicios de que la traducción se llevó a cabo en Egipto. En algunos libros habría huellas de cierta resistencia a los misterios griegos del Egipto tolemaico; así, en Dt 23, 17 se prohíbe convertirse en un «iniciado», lo cual podría remitir a una iniciación dionisíaca[16]. Además hay algunas palabras arameas (como *sabbata*, «sábado»; *manna*, «maná») que se introdujeron en la Septuaginta como préstamos; la mejor explicación consiste en entender que formaban parte del uso lingüístico de los judíos egipcios antes de la traducción, en el momento en que el arameo estaba dando paso al griego como *lingua franca*. Al margen de los préstamos arameos, hay otros términos que reflejan conexiones con Egipto, como *achei* («cañas»), *thibis* («cesto») y *oi-*

16. Cf. E. Bickermann, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge, MA 1988, 253s; C. Boyd-Taylor, *Robbers, Pirates and Licentious Women: Echoes of an Anti-Dionysiac Polemic in the Septuagint*, en M. Karrer - W. Kraus (eds.), *Die Septuaginta*, 559-571.

phi («epha»), que son extrañas en griego, pero que se encuentran en los papiros egipcios de los siglos III y II a.C. Esas palabras también aparecen en la Biblia hebrea como préstamos egipcios en hebreo, pero las trascripciones griegas derivan directamente del egipcio. El nombre de Moisés también es egipcio. En griego, los traductores dieron al hebreo *Moshe* el nombre de *Mōüsēs*, probablemente a partir del término egipcio que significa agua, *moou*[17]. Ninguno de esos préstamos habría requerido que los traductores supieran egipcio, pero reflejan el vocabulario común empleado en un contexto egipcio incluso por los inmigrantes. Un angloparlante que viva en México llamará «enchilada» a esta aun cuando hable inglés en casa; no inventa una nueva palabra, porque el préstamo ha sido plenamente asimilado en inglés. Estos casos de egipcio demostrarían el contexto egipcio de la traducción y de sus traductores.

De vez en cuando, la Septuaginta manifiesta cierta inquietud por elaborar una traducción con cierto estilo, aun cuando, debido a que se trata de una traducción, no alcanza la excelencia de un contemporáneo como Polibio[18]. En el Pentateuco los traductores varían las palabras empleadas para traducir el mismo término hebreo, usan la aliteración aunque no lo haga la fuente hebrea y se hacen eco de patrones auditivos, todo lo cual son rasgos de estilo[19]. Tenemos un claro ejemplo de esto último en Gn 1, 2. El hebreo presenta una sucesión de sonidos poéticos para «vacío informe» y «abismo», y el traductor ha imitado en griego la asonancia hebrea utilizando palabras que comienzan por *a-* y terminan por *-os*/*-ou*: *ahoratos … akataskeuastos … abussou*. La traducción inglesa del griego con palabras que comienzan por *un-* conserva la misma armonía sonora:

17. J. A. Lee, *A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch*, Chico, CA 1983, 115; J. Joosten, *To See God: Conflicting Exegetical Tendencies in the Septuagint*, en M. Karrer - W. Kraus (eds.), *Die Septuaginta*, 297-298.

18. El nuevo conjunto de estudios editado por E. Bons y T. J. Kraus trata de ampliar la reflexión sobre el estilo griego de la Septuaginta, probablemente en respuesta a las ideas que subyacen al paradigma de la interlinearidad. Sobre todo cf. J. Joosten, *Rhetorical Ornamentation in the Septuagint: The Case of Grammatical Variation*, en E. Bons - T. J. Kraus (eds.), *Et sapienter et eloquenter: Studies on Rhetorical and Stylistic Features of the Septuagint*, Göttingen 2011, 11-12, quien menciona la relación de la Septuaginta con un autor como Polibio.

19. Cf. los comentarios de J. Dines, *Septuagint*, 123. También M. Rösel, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung: Studien zur Genesis-Septuaginta*, Berlin 1995; T. Evans, *Verbal Syntax in the Greek Pentateuch*.

«*unseen… unsorted… unsounded*». El estilo de la traducción pone de manifiesto que los traductores tenían al menos una formación básica, aunque tal vez no pasaba de ese nivel[20]. Todos los testimonios parecen apuntar a judíos helenizados moderadamente educados de Alejandría. Desafortunadamente, no tenemos certezas.

[illegible]. ¿Por qué la Septuaginta?

¿Por qué se llevó a cabo la Septuaginta? Los estudiosos han señalado varias explicaciones posibles. Aunque la *Carta de Aristeas* sea un relato ficticio, el patronazgo real y el depósito de la traducción en la conocida biblioteca es posible desde un punto de vista histórico. Si el impulso de Tolomeo no tenía nada que ver con su inclusión en la biblioteca, aún podría haber permitido que los judíos tuviesen su propio código legal «nativo» para resolver conflictos locales entre ellos. Tal como vimos en el capítulo anterior, esto tiene un precedente histórico cuando Darío I permitió que los sacerdotes egipcios compilasen su propio código y cuando quizá se dio el respaldo persa para la composición de la Torá hebrea después del exilio; todavía más relevante es la traducción griega del registro legal demótico elaborada posiblemente bajo Filadelfo, pero ningún testimonio ha demostrado que este funcionase como una ley local[21]. La traducción de la Septuaginta podría haberse hecho con fines litúrgicos para posibilitar que los judíos helenizados perseverasen en sus tradiciones religiosas en tanto en cuanto su capacidad de leer hebreo era cada vez menor.

Algunos estudiosos han planteado recientemente que la mejor forma de comprender la Septuaginta consiste en contemplarla «en una relación de dependencia y servidumbre con su ascendiente» y quizá considerando que la traducción griega se realizó en un contexto escolar, donde los estudiantes podían emplearla haciendo re-

20. J. K. Aitken, *The Significance of Rhetoric in the Greek Pentateuch*, en J. K. Aitken y otros (eds.), *On Stone and Scroll: Essays in Honour of Graham Ivor Davies*, Berlin 2012, 507-522.

21. J. Modrzejewski, *Jews of Egypt*, 99-106, defiende esta teoría. Cf. S. Honigman, *Septuagint and Homeric Scholarship*, 198-213; T. Rajak, *Translation and Survival*, 84-86.

ferencia constante al hebreo[22]. Así, en el momento de su creación la Septuaginta no era un documento independiente; llegó a serlo sólo merced a la recepción posterior. La idea, que ha sido denominada el «paradigma de la interlinearidad», guio a los traductores de la versión inglesa (New English Translation of the Septuagint: NETS). NETS es una traducción de la Septuaginta completa, pero aunque el paradigma puede dar razón de las traducciones más literales, no es seguro que sea un modelo útil para reflexionar sobre los libros cuyos traductores tenían otros intereses estilísticos. Si bien la teoría ha sido a veces caricaturizada, sus defensores quizá hayan ido demasiado lejos al afirmar que la Septuaginta es en sí ininteligible[23]. La ininteligibilidad puede ser una característica de *algunas* traducciones, pero se trata de algo que es cierto solo cuando nos centramos en pequeñas unidades, por lo general únicamente en términos concretos. Resulta menos realista imaginar que los lectores de la Antigüedad no entendían el texto en su conjunto, dado que siempre se lee un texto en su contexto. Aquí se halla otra de las posibles debilidades del paradigma. Sus teóricos plantearían una distinción tajante entre traducción y recepción; así, la capacidad de los lectores posteriores de dotarla de sentido al margen del hebreo no plantea problemas; pero *la recepción posterior* no significa que la *traducción original* se realizara teniendo por objeto que fuese legible[24]. Sin embargo, resulta difícil separar una traducción de su recepción, o plantear la hipótesis de que la traducción es ininteligible cuando ya se es receptor del texto. Al margen de sus aciertos, el paradigma de la interlinearidad no ha convencido a todos. Quizá sea útil para la traducción de algunos libros, pero dudoso para todos.

A fin de cuentas, nos esforzamos por buscar una explicación de los orígenes de la Septuaginta. Los judíos del siglo III a.C. en la Alejandría tolemaica habían acogido el espíritu de la cultura que los rodeaba en grado diverso y casi de forma universal por medio del

22. A. Pietersma, *A New Paradigm for Addressing Old Questions*, en J. Cook (ed.), *Bible and Computer: Stellenbosch AIBI 6 Conference*. Leiden 2002, 337-364, popularizó el «paradigma de la interlinearidad». La formulación más reciente de esta postura es la de C. Boyd-Taylor, *Reading between the Lines: The Interlinear Paradigm for Septuagint Studies*, Leuven 2011 (la cita procede del «Prefacio», p. vii).
23. C. Boyd-Taylor, *Reading between the Lines*, 93-95.
24. Cf. la distinción tajante en B. Wright, *Letter of Aristeas*.

lenguaje. Alejandría era una ciudad apasionante desde el punto de vista de la cultura y la erudición, y la traducción y la crítica textual flotaban en el ambiente. En este entorno los traductores judíos vertieron las Escrituras hebreas al lenguaje cotidiano. Tal vez eso sea todo lo que podamos decir sobre los orígenes de la Septuaginta, aun cuando la premisa más interesante sea que la empresa la motivó un propósito religioso. Pisamos un terreno más firme cuando dejamos atrás las interpretaciones hipotéticas del origen de la Septuaginta y avanzamos hacia su recepción primera. Ahí descubrimos que, al margen de lo que pueda explicar su creación, los judíos helenísticos pronto empezaron a usar esos textos como Escritura. La Septuaginta les ofrecía las palabras que, de acuerdo con su fe, Dios entregó a Moisés, reformuladas y comunicadas de nuevo.

Una vez que dejamos atrás los cinco libros de Moisés, que sin duda poseían una autoridad sin par entre los judíos, es más complicado determinar los contextos de la traducción de los demás libros. Quizá en el periodo macabeo a mediados del siglo II a.C. se pusieron en marcha los procesos necesarios para terminar la Biblia hebrea tal como la conocemos hoy, y hacia finales de ese siglo tendríamos una colección con la Torá y los Profetas que probablemente también incluía los Salmos[25]. Normalmente los estudiosos han asumido que la mayoría de los demás libros de la Septuaginta se tradujo en ese mismo siglo y que el movimiento conducente a establecer los textos de la Escritura en hebreo pudo haber inspirado la traducción de otros libros cerca de Jerusalén y en la diáspora. De todos modos, no podemos sacar demasiadas conclusiones. Algunos no están convencidos de que exista una motivación canónica para la traducción de los demás libros; los libros griegos pueden ser perfectamente resultado de una nueva conciencia literaria[26].

25. Últimamente cf. D. Carr, *Formation of the Hebrew Bible*, 153-179.
26. J. K. Aitken, conversación privada.

5

GOG Y SUS LANGOSTAS NO TAN FELICES

> «El Señor me mostró esta visión: Comenzaba a crecer la hierba que nace a continuación de la que se corta para el rey, y el Señor estaba preparando una plaga de langostas» (Am 7, 1 Biblia hebrea).
>
> «Esto me mostró el Señor, y he aquí una plaga de langostas que llega de oriente, y he aquí una larva de langosta, Gog, el rey» (Am 7, 1 Septuaginta).

Si los traductores griegos hubiesen trabajado solo unos siglos después –después de que la Biblia hebrea alcanzara el final de su largo proceso de desarrollo (cf. cap. 7)–, habríamos tenido una Septuaginta muy diferente. Sin embargo, las distintas traducciones se realizaron en un periodo de pluralidad textual, de forma que deberíamos esperar que la Septuaginta fuese un repositorio de restos textuales que de otra forma se habrían perdido una vez que se configuró la Biblia hebrea y se extinguió toda la diversidad. Asimismo, deberíamos reconocer que la Septuaginta es inusual porque está compuesta de traducciones diversas llevadas a cabo a lo largo de varios siglos y en distintos lugares. Los traductores habrían tenido acceso a textos hebreos diferentes dependiendo del momento y del lugar en que trabajaran. Al tratarse de una colección compuesta de traducciones de textos de la Escritura escogidos al azar y de composiciones originales en griego, la Septuaginta es un monumento extraordinario a la pluralidad textual del judaísmo primitivo. Cuando siglos después esos manuscritos se compilaron en colecciones, predecesoras de nuestras Biblias actuales, los editores preservaron de forma accidental la diversidad de los años de formación de la Biblia. En los siguientes capítulos veremos que la fijación de la Biblia hebrea tuvo efectos trascendentales, uno de los cuales fue el de dar

la impresión de que el texto que conocemos ahora fue el único que jamás existió. Desde de la explosión del conflicto de Martín Lutero con la Iglesia en el siglo XVI, muchos protestantes nunca han oído hablar de la Septuaginta y nunca han sabido que desempeñó una función clave en la Iglesia primitiva o que sigue siendo la Biblia de muchos otros cristianos hasta hoy en día.

Para descubrir hasta qué punto la Septuaginta es singular, debemos analizar sus libros y subrayar aquellos pasajes en los que aparecen diferencias entre las versiones hebrea y griega. Ya debería haber quedado claro que hablar de la Septuaginta como de una Biblia es un anacronismo; el testimonio más antiguo que tenemos de una «Biblia», en el sentido moderno de la palabra, procede del siglo IV d.C. Cuando se tradujeron esos libros, solamente existían colecciones sueltas de libros sin un límite definido. Sin embargo, desde muy pronto en la era cristiana se dio por sentado que la Septuaginta era la colección completa de Escrituras judías en griego, aun cuando todavía no habían aparecido en una única Biblia. A fin de evitar complicaciones excesivas en torno a estos temas, a los que los estudiosos siguen enfrentándose, en este capítulo nos centraremos exclusivamente en esos libros traducidos de los textos hebreos que acabaron por constituir la Biblia hebrea.

Con frecuencia los exegetas utilizan la Septuaginta para descubrir cuál de las versiones de Escritura (la griega o la hebrea) representa el texto más «original», al que consideran «superior». No deberíamos distraernos aquí con esta cuestión, sobre todo porque la Septuaginta transmite a menudo una tradición alternativa que no es ni anterior ni posterior, sino una de las que pudieron haber coexistido con las fuentes que acabaron por componer la Biblia hebrea. Algunas de las discrepancias en la Septuaginta tienen que ver con el uso por parte de los traductores de textos hebreos diferentes, pero otras son alteraciones intencionadas del traductor, y todavía hay otras que son errores suyos. Un ejemplo de esto último se halla en Nm 16, 15, donde el traductor lee «objeto deseado» en vez de «asno» porque las dos palabras son casi idénticas al escribirlas en hebreo. Normalmente podemos advertir que el traductor se basaba en un texto hebreo diferente si emplea un método de traducción literal. Sin embargo, aunque se observa que la Septuaginta es una

forma de Escritura distinta, deberíamos evitar las exageraciones, puesto que buena parte de la Septuaginta es, de hecho, muy parecida a la Biblia hebrea, y por consiguiente a nuestras versiones actuales. Así pues, por un lado, nada en la Septuaginta copará las portadas por demostrar que Salomón estaba soltero, que Elías vivió en un pedazo de tierra que luego se convertiría en Colorado o que Adán y Eva fueron engañados por un mono muy listo y no por una serpiente. Por otro lado, las divergencias son lo suficientemente importantes y se dan tan a menudo que prueban que antes del siglo II d.C. el texto bíblico se caracterizaba por la diversidad y que las formas de Escritura utilizadas por los autores del Nuevo Testamento y por los primeros cristianos en los estadios formativos de la Iglesia (de lo que trataremos más adelante) socavan la impresión de estabilidad que se obtiene al leer las Biblias modernas.

1 Moisés con vestimentas griegas

Las traducciones de los cinco libros tradicionalmente atribuidos a Moisés –de Génesis a Deuteronomio– se realizaron en algún momento del siglo III o de comienzos del II a.C., y pudieron proporcionar el impulso en caso de que no fueran la fuente misma del torrente de traducciones griegas que vinieron a continuación. Parece que algunos de los libros que se tradujeron en los siglos siguientes se inspiraron en el vocabulario del Pentateuco, lo que ha llevado a algunos a sugerir que esos libros constituyeron la versión piloto de todo el proyecto. Los distintos enfoques de la traducción no solo entre los cinco libros, sino también en el seno de los mismos libros, podrían poner de manifiesto un periodo de prueba durante el cual los traductores lidiaron con el desafío de traducir del hebreo al griego, aunque nada puede decirnos si los traductores trataron finalmente de traducir los textos de la Escritura hebrea que no formaban parte de la Torá. Al margen de cuál pudo ser el plan original, solo sabemos que el Pentateuco fue lo primero y el resto vino después.

La Torá hebrea es una amalgama de materiales diversos reunidos a lo largo de los siglos a partir de tradiciones orales y escritas, finalmente recopilados en un relato a menudo inconexo, pero hermoso en todo caso, que narra la historia del pueblo elegido de Dios desde

la creación hasta la muerte de Moisés. En el capítulo anterior tratamos de la premisa equivocada de que la Torá se transmitió con mayor cuidado que los demás libros, en particular debido a la singular devoción religiosa por esta porción de la Escritura hebrea, viendo a la luz de los ejemplos de los manuscritos del mar Muerto que también la Torá estaba experimentado transformaciones durante este periodo. El Pentateuco de la Septuaginta nos permite vislumbrar dichas transformaciones en progreso. En ella se dan armonizaciones, es decir, casos en los que se ajustan ligeramente dos textos para que resulten coherentes. Algunos estudiosos consideran que los traductores de la Septuaginta fueron instigadores de toda esa actividad de armonización, pero a veces su texto hebreo ya lo contenía. Encontramos una tendencia a eliminar contradicciones, de forma más notoria en la Septuaginta de Génesis y Deuteronomio que en los otros tres libros. Cuando las armonizaciones se hallan tanto en la Septuaginta como en el Pentateuco samaritano, ello sugiere la existencia de fuentes hebreas comunes, o fuentes que derivan de un origen común en el pasado remoto. Sin duda hay rasgos que pueden atribuirse al traductor, pero con frecuencia se exageran a fin de respaldar el mito de la estabilidad textual de la Torá.

El traductor de Génesis tal vez estaba «tanteando el camino paso a paso»[1]. El que esta pueda haber sido la primera traducción no es más que una conjetura, pero no es mala. Filón ya lo presupone en el siglo I d.C. (*Vida de Moisés* 3, 27), y el estilo de la traducción es inconsistente, oscilando entre la elegancia griega y la torpeza, debido a que se privilegia la forma exacta de la expresión hebrea. Hay diferencias interesantes en la Septuaginta. En Gn 2, 2, la Biblia [de La Casa de la Biblia], siguiendo a la Biblia hebrea, dice: «Cuando llegó el día séptimo Dios había terminado su obra…». Sin embargo, fue en el día sexto cuando Dios creó su última obra, el ser humano, y la Septuaginta refleja el interés, conocido en otros ejemplos de la tradición judía, por resolver este aparente problema, relatando en Gn 2, 2 que Dios acabó su obra en el día sexto. El séptimo día se convierte así en un verdadero sábado, ya que Dios no está terminando su obra, sino descansando. Una cuestión muy compleja en

1. J. Dines, *The Septuagint*, 14.

Gn 4, 7 ha preocupado a los exegetas. ¿Cómo pudo Dios condenar a Caín por hacer una ofrenda que por lo demás era aceptable en la ley mosaica?[2] La Biblia de La Casa de la Biblia, a la luz de la Biblia hebrea, presenta a Dios diciendo a Caín: «Si obraras bien, llevarías bien alta la cabeza; pero si obras mal, el pecado acecha a tu puerta y te acosa, aunque tú puedes dominarlo». El traductor griego trata de esclarecerlo: «¿No es verdad que, aunque hayas hecho las ofrendas correctas, si no has dividido rectamente, has pecado? Cálmate; su inclinación tiende hacia ti, y tú le dominarás». La traducción sigue siendo algo torpe, pero la Septuaginta sugiere ahora que Caín pecó porque no dividió la ofrenda de forma correcta[3].

El Éxodo griego fue elaborado por un traductor «atrevido»[4]. Conocía la praxis exegética judía, ya que algunas de sus interpretaciones en los capítulos 12–23 se asemejan a las halladas en escritos rabínicos muy posteriores. Los relatos sobre el Tabernáculo (Ex 25–31; 35–40) han fascinado a muchos exegetas porque, a partir del estudio del estilo de la traducción, podemos afirmar que el traductor tenía ante sí un texto hebreo alternativo[5]. En el relato del segundo Tabernáculo, la Biblia hebrea y la Septuaginta discrepan en cuanto a su longitud y a la disposición del material, un asunto nada insignificante, pues se supone que se trata de directrices exactas de Dios. Frente al orden de la Biblia hebrea de los capítulos 36–39, el orden de la Septuaginta en 36–37 es parecido al del Rollo del Templo hallado en Qumrán (11QT[a])[6]. La Biblia hebrea parece una ampliación de un texto hebreo anterior más breve, al cual ahora solo tenemos acceso a través de una lectura detenida de la Septuaginta. Una y otra vez se percibe este fenómeno de ampliaciones posteriores cuando se leen conjuntamente la Septuaginta y la Biblia hebrea.

2. K. H. Jobes - M. Silva, *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids, MI 2000, 213; M. Rösel, *Translators as Interpreters: Scriptural Interpretation in the Septuagint*, en M. Henze (ed.), *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, Grand Rapids, MI 2012, 85-86.

3. M. Rösel, *Translators as Interpreters*, 86.

4. J. Dines, *The Septuagint*, 14.

5. Cf. A. Salvesen, *Textual and Literary Criticism and the Book of Exodus: The Role of the Septuagint*, en P. M. Joyce - K. Dell (eds.), *Biblical Interpretation and Method. Essays in Honour of John Barton*, Oxford 2013, 37-57.

6. Cf. G. J. Brooke, *The Temple Scroll and LXX Exodus 35–40*, en G. J. Brooke - B. Lindars (eds.), *Septuagint, Scrolls, and Cognate Writings*, Atlanta 1992, 81-106.

En Números también encontramos indicios de que la Septuaginta y la Biblia hebrea reflejan dos estadios literarios del libro distintos. Por ejemplo, en Nm 27, 15-23 las dos versiones discrepan tanto en su vocabulario como en la puesta en práctica de la orden de designar a Josué[7]. Asimismo, en el Canto del Arca (Nm 10, 33-36) varía el orden. En la edición hebrea traducida por la Septuaginta, el v. 34 iba después de los vv. 35-36, presentando un orden más lógico: vv. 33-35-36-34.

Deuteronomio fue traducido por alguien muy familiarizado con la ley judía y que no se mostraba reluctante a actualizar el texto para tratar de cuestiones de su propia época. Ya vimos (en el cap. 4) que en Dt 23, 17-18 podemos tener una referencia a los misterios dionisíacos del Egipto tolemaico. Independientemente de que la frase añadida remita a este culto en concreto, se trata sin duda alguna de una modificación destinada a ocuparse de las tentaciones que los judíos experimentaban en el mundo helenístico. Otras formas de Deuteronomio encontradas en Qumrán que son más amplias que la Biblia hebrea (por ejemplo, 4QDeut[d]) ayudan a comprender la versión del *Shemá* en el Deuteronomio griego. En la Biblia hebrea el *Shemá* se halla en Dt 6, 4. Sin embargo, al incluir un prefacio que constituye la repetición de una fórmula como la hallada en Dt 4, 45, la Septuaginta refleja una interpretación judía antigua (bien sea que el traductor de la Septuaginta la haya creado, o bien que su lectura se basase en un texto hebreo que contuviese el prefacio) que ha vinculado inseparablemente la confesión central de la fe judía al Decálogo (los «diez mandamientos» son llamados el «decálogo»; una vez más la palabra es griega: *deka*, «diez», y *logos*, «palabra», traducción del hebreo *asereth hadevarim*, «diez palabras»)[8].

Septuaginta	Biblia hebrea
[4] Estas son las prescripciones y sentencias que ordenó el Señor a los hijos de Israel en el desierto, después de salir de la tierra de Egipto: Escucha, Israel. El Señor, nuestro Dios, es el único Señor.	[4] Escucha, Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno.

7. I. Kislev, *The Vocabulary of the Septuagint and Literary Criticism: The Case of Numbers 27, 15-23*: Biblica 90 (2009) 59-67.
8. Advertí la conexión hablando con David Lincicum.

Otro ejemplo notable se encuentra al final del Cántico de Moisés, concretamente en Dt 32, 43, donde la versión griega es más extensa que el hebreo.

Septuaginta	Biblia hebrea (La Casa de la Biblia)
Regocijaos, cielos, junto a él y que se postren ante él todos los hijos de Dios.	
Regocijaos, naciones con su pueblo, y que se fortalezcan ante él todos los ángeles de Dios,	¡Exultad, naciones, con su pueblo,
porque la sangre de sus hijos se vengará, se vengará y responderá con justicia a los enemigos, y a los que le odian responderá,	porque él venga la sangre de sus siervos, se vengará de sus enemigos.
y purificará el Señor la tierra de su pueblo.	y perdonará a la tierra y a su pueblo!

En inglés, la versión King James (KJV) y la New International Version (NIV) reflejan la Biblia hebrea, pero la New Revised Standard Version (NRSV) ha hecho varias modificaciones tomando algunas lecturas de la Septuaginta. De este modo, podemos comprobar que incluso para los lectores de la Biblia actual sería útil estar familiarizados con la Septuaginta:

> ¡Alabad, oh cielos, a su pueblo; adoradlo, todos los dioses! Pues vengará la sangre de sus hijos, y se vengará de sus enemigos; pagará a aquellos que le odian y purificará la tierra para su pueblo (NRSV).

El grado de correlación entre el Pentateuco de la Septuaginta y el de la Biblia hebrea es relativamente alto, pero ya hemos visto aquí en la primera traducción que el texto para el judío grecoparlante es distinto de la tradición que pronto se convirtió en la Biblia hebrea. En los siglos que siguen a esta traducción veremos cómo se reformula la leyenda de la *Carta de Aristeas* y cómo la interpretan los autores judíos y cristianos. Los diversos significados que brotan del Pentateuco griego y que contrastan con los de la Torá hebrea exigirán a los intérpretes posteriores hacer hincapié en que Dios inspiró a los traductores judíos. Aunque el autor de la *Carta de Aristeas* no lo dice de manera explícita, Filón y otros finalmente sí lo harán; de hecho, tenían que justificar el uso de Escrituras que les habían conducido por sendas interpretativas distintas a las de la Torá hebrea.

2. Después del Pentateuco

La mayoría de los restantes libros de la Septuaginta fue traducida probablemente a lo largo de los dos siglos siguientes a la finalización del Pentateuco griego. Algunos investigadores han propuesto un esquema general de fechas aproximadas, el cual implica cierto orden de importancia en los libros que eran traducidos, pero es difícil y en ocasiones imposible confirmar tales fechas, aun cuando muchos estaban probablemente terminados a finales del siglo I a.C. También resulta difícil determinar el orden en el que fueron traducidos. Es posible negar que el orden de las traducciones estuviese ligado al proceso canónico dentro del judaísmo, pero tiene sentido el que la creciente autoridad que iban teniendo los Profetas, que en la tradición primitiva judía incluían también de Josué a 2 Reyes, sirviese de estímulo para su traducción. Asimismo podría implicar que estos libros eran más importantes en este periodo del judaísmo: los traductores habrían pasado de la Torá a los Salmos y a los Profetas, y solo más tarde a los restantes libros. Esta secuencia habría sido la más natural, dado que el llamado canon tripartito de la Biblia hebrea –Torá, Nevi'im, Ketuvim: Ley, Profetas, Escritos– no fue conocido hasta el siglo II a.C. a lo sumo, y los Ketuvim habrían sido una colección variable hasta que se concluyó la Biblia hebrea en el siglo II d.C. Presumiblemente había una menor urgencia por traducir libros como Eclesiastés, cuya condición canónica en cualquier caso fue debatida acaloradamente durante los siglos siguientes.

3. Versiones alternativas de la historia de Israel

Las versiones de la Septuaginta de Josué, Jueces, Samuel y Reyes fueron traducidas no después de la primera mitad del siglo II a.C, lo cual queda confirmado porque ya en la segunda mitad del siglo II a.C. las usa el historiador judío helenístico Eupolemo[9]. Sin embargo, puesto que la Biblia hebrea no se terminó hasta después de la traducción griega, la versión de la Septuaginta de la historia deuteronomística (Jos-2 Re) nos permite ver una imagen alternativa del texto hebreo fechada en los siglos III-II a.C. Hay algunos casos interesantes en Josué y Jueces, pero los destellos más significativos de tradiciones alternativas de la Escritura se encuentran en los libros de Samuel y Reyes[10].

Los libros de Samuel no son los más frecuentemente discutidos en la tradición exegética judía y cristiana, pero muchas de sus historias son conocidas hasta para el lector más informal de la Biblia. Samuel y Reyes forman parte de la misma mini-narración dentro de la historia deuteronomística más amplia, y son tratados como tales en las traducciones griegas con los títulos de 1-4 Reinos (1-2 Samuel = 1-2 Reinos; 1-2 Reyes = 3-4 Reinos). Explicar el desarrollo de Samuel-Reyes ha sido una de las cuestiones más complejas en la exégesis bíblica. Y además de las cuestiones en torno a la prehistoria de los libros, los escribas que han transmitido la versión hebrea definitiva han introducido, sobre todo en Samuel, una cantidad bastante elevada de errores y lecturas corruptas. Incluso los exegetas más tradicionalistas admiten que el texto de Samuel está muy corrupto. Puede advertirse un ejemplo palmario en 1 Sm 14, 41, donde las Biblias actuales han seguido a la Septuaginta en vez de a la Biblia hebrea. Las palabras en cursiva que siguen faltan en hebreo. Este error se produjo cuando el escriba que copiaba el texto hebreo primitivo se saltó del primer «Israel» al siguiente, omitiendo todo lo que había entre ambos:

> Así, Saúl dijo: «¡Oh, Dios de Israel, *¿por qué no has respondido hoy a tu siervo? Si la culpa yace en mí o en mi hijo Jonatán, oh Señor Dios de Israel, que salga 'urim'. Pero si la culpa es de tu pueblo Israel*, que salga 'tummim'». Y cayó la suerte en Jonatán y Saúl, y el pueblo quedó libre.

Dejando de lado estos errores del copista, las variaciones más interesantes son aquellas en las que la Septuaginta sigue una versión hebrea alternativa, sobre todo en algunos episodios muy conocidos, como el de David y Goliat. Este relato del que lleva las de perder y que comienza en 1 Sm 17 nos ha llegado en las versiones modernas de la Biblia hebrea, la cual constituye, sin embargo, una

9. Se trata de algo discutido, pero cf. T. M. Law, *The Fanciful Portraits of Solomon: From the Deuteronomists to Josephus*: Annali di Storia dell'Esegesi (2014).

10. Por ejemplo, cf. M. van der Meer, *Formulation and Reformulation: The Redaction of the Book of Joshua in the Light of the Oldest Textual Witnesses*, Leiden 2004.

versión ampliada de la historia. La forma más antigua se preserva en la Septuaginta y es bastante más corta. Por ejemplo, en la versión griega faltan los detalles que hablan de que David llevaba la comida a sus hermanos, de la primera vez que escucha el reto de Goliat y de su consideración de los riesgos y recompensas que conllevaba implicarse, todo lo cual fue añadido en la edición posterior (1 Sm 17, 12-31). Otros episodios bien conocidos también constituyen añadidos tardíos a la historia. La alianza que Jonatán establece con David (1 Sm 18, 1-5) y la historia del mal espíritu de Saúl (1 Sm 18, 10-11) son adiciones posteriores. Se trata tan solo de algunos de los muchos cambios realizados en esta edición actualizada del texto hebreo, y en 2 Samuel hay más. Lo más llamativo puede ser que en la edición hebrea posterior de 2 Samuel Jerusalén aparece destacada de una forma más clara como el lugar que Dios ha escogido para el templo. En 2 Sm 15, 8, la Biblia de La Casa de la Biblia sigue el griego más antiguo (preservado únicamente en algunos manuscritos) al incluir las dos últimas palabras («en Hebrón»): «Pues cuando estaba en Guesur, en Aram, hice este voto: Si el Señor me concede volver a Jerusalén, le ofreceré un sacrificio en Hebrón». Los editores de la Biblia hebrea borraron esas palabras para asegurarse de que sus lectores contemplaran a Jerusalén como el único lugar apropiado de culto[11].

Salomón asciende al trono tras la muerte de su padre, y la mayor parte de 1 Reyes se dedica a su reinado. La otra figura clave de este libro es el profeta Elías, mientras que en 2 Reyes la narración se interesa en buena medida por su sucesor, Eliseo. La caracterización de estos personajes varía entre la Septuaginta y la Biblia hebrea. Muchas cuestiones no se limitan al lenguaje o la traducción, sino que incluyen diferencias trascendentales: distintos detalles narrativos y énfasis teológicos en toda la narración de Salomón (1 Re 1-11); la reorganización de las secciones narrativas, como el cambio del orden de 1 Re 20 y 1 Re 21; la duplicación de material encontrado en otras partes; y versiones distintas de la misma sección. La historia de la llegada al poder de Jeroboán se narra en 1 Re 11–12, pero en

11. Cf. P. Hugo, *The Jerusalem Temple Seen in 2 Sm according to the Masoretic Text and the Septuagint*, en M. K. Peters (ed.), *XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Ljubljana 2007*, Atlanta 2008, 192-195.

la versión griega se relata una segunda vez inmediatamente después (1 Re 12, 24a-z). La segunda historia está sin duda basada en un texto hebreo. A la hora de explicar estas versiones tan distintas, los exegetas no se ponen de acuerdo si el texto hebreo que subyace a la Septuaginta era una edición anterior o tal vez una interpretación posterior a la que se encuentra en la Biblia hebrea[12].

Por muchas razones, desentrañar los problemas relacionados con las diversas ediciones de la historia deuteronomística (de Josué a 2 Reyes) es una de las tareas más desafiantes que tienen los exegetas de hoy en día, pero no siempre se ha valorado la aportación que hace la Septuaginta a fin de resolver algunas dificultades. Por ejemplo, no ha sido sino recientemente cuando los estudiosos han comenzado a reconocer que la edición hebrea empleada por los traductores de la Septuaginta de Samuel y Reyes es muy probablemente la misma fuente del autor de Crónicas. Antes se suponía que el Cronista simplemente había retocado a su modo las historias de Samuel y Reyes. Pero hoy en día la Septuaginta está esclareciendo dicha relación, al mostrar que el Cronista tenía ante sí una fuente hebrea diferente[13]. A través de este sencillo repaso podemos advertir que en los llamados libros históricos la Septuaginta es sorprendentemente distinta de la Biblia hebrea y, por consiguiente, de nuestras versiones actuales.

4. Profetas y poetas

Junto a la Torá y los Salmos, *Isaías* ocupa un puesto primordial en la historia de la exégesis tanto judía como cristiana. La traducción griega de Isaías es una auténtica obra de arte. En honor a la verdad, no se puede negar que en numerosas ocasiones el traductor ha interpretado mal el texto hebreo, pero esto a menudo se exagera.

12. Cf. un resumen de esta investigación y las notables aportaciones de A. Schenker, J. Trebolle, Z. Talshir, y ahora P. Hugo en T. M. Law, *3-4 Kingdoms*, en J. T. Aitken (ed.), *The T&T Clark Companion to the Septuagint*, London 2013.

13. Julio Trebolle Barrera ha sugerido esto a menudo. Por ejemplo, cf. J. Trebolle Barrera, *Kings (MT/LXX) and Chronicles: The Double and Triple Textual Tradition*, en R. Rezetko y otros (eds.), *Reflection and Refraction: Studies in Biblical Historiography in Honour of A. Graema Auld*, Leiden 2007, 483-501. Ahora lo ha demostrado el comentario de Klein sobre 2 Crónicas: R. Klein, *2 Chronicles*, Minneapolis 2012.

El traductor sigue muy fielmente su fuente hebrea, transmitiendo el sentido, tal como él lo capta, y formulándolo con frecuencia en un griego muy refinado[14]. En ocasiones puede interpretar su texto hebreo de acuerdo con la perspectiva teológica de los judíos egipcios del siglo II a.C., pero no siempre resulta fácil determinar el alcance de sus metas teológicas. El Isaías griego puede ser leído como una obra nueva, distinta de la versión de Isaías de la Biblia hebrea y, por tanto, de nuestras versiones modernas, aun cuando sea imposible determinar si la intención del traductor era que fuera leída de este modo[15]. Los llamados Cánticos del Siervo influyeron en la teología de Pablo y de la Iglesia primitiva, y uno de dichos cánticos (Is 52, 13–53, 12) ve cómo el significado original que tenía en hebreo se transforma en la traducción griega. No poseemos testimonios de Qumrán o de otros lugares que sugieran que el traductor tenía ante sí un texto hebreo distinto en este pasaje; antes bien, vemos una manifestación de su creatividad. Parece que el traductor no ha comprendido todo el hebreo que tenía delante de sus ojos en este cuarto Cántico del Siervo, de la misma manera que sigue desafiando a los intérpretes actuales, y no carece de importancia el hecho de que el apóstol Pablo y sus intérpretes posteriores en la Iglesia primitiva hiciesen uso de esas traducciones erróneas en la formación de la teología cristiana[16].

La Septuaginta de *Jeremías* fue traducida de una versión hebrea anterior y más breve, como la de las halladas en Qumrán. Unos 2700 versículos que se hallaban en la edición hebrea posterior, y ahora por tanto en nuestra Biblia, no formaban parte de esta primera edición. Tratamos de algunos ejemplos en el capítulo anterior, en conexión con los rollos de Qumrán, pero podemos señalar aquí algunos otros. En Jr 31, 27-34 (38, 27-34 LXX), la Biblia hebrea presenta la fidelidad inquebrantable de Dios pese a la des-

14. En una charla impartida en el ciclo de conferencias Grinfield, John Lee mostró el estilo refinado del traductor griego de Isaías en comparación con otras obras helenísticas.

15. R. E. de Sousa, *Eschatology and Messianism in LXX Isaiah 1-12*, London 2010, 13-18; cf. A. van der Kooij, *The Oracle of Tyre: The Septuagint of Isaiah XXIII as Version and Vision*, Leiden 1998.

16. Cf. F. Watson, *Mistranslation and the Death of Christ: Isaiah 53 LXX and Its Pauline Reception*, en S. E. Porter - M. J. Boda (eds.), *Translating the New Testament: Text, Translation, Theology*, Grand Rapids, MI 2009, 215-250.

obediencia de Israel. La clave se encuentra en el v. 32. En la Biblia hebrea leemos: «... ellos violaron la alianza, a pesar de que yo era su dueño», mientras que en la Septuaginta tenemos lo siguiente: «porque no perseveraron en mi alianza, y yo no me interesaba por ellos». Los editores posteriores de la Biblia hebrea consideraron que la sugerencia de que Dios no estaba interesado por el Israel desobediente no concordaba con la fidelidad que los autores de otros textos de la Escritura afirmaban como característica de Dios. En consecuencia, cambiaron esta frase sorprendente para reforzar la fidelidad de Dios, haciendo que dijera: «a pesar de que yo era su dueño», lo que significa que «permaneció fiel a pesar de su desobediencia». Sin embargo, la versión de la Septuaginta fue seguida en el Nuevo Testamento y en el cristianismo primitivo: así, el autor de Hebreos (8, 9) cita esa frase hallada en la Septuaginta de Jeremías, reforzando la noción de que Dios no estaba interesado en el Israel desobediente. Otro pasaje destacado es Jr 33, 14-26, donde el Señor promete que «no le faltará a David un descendiente en el trono de Israel», y a los lectores de nuestros días les resulta difícil leer a Jeremías sin ello. Este destacadísimo pasaje, que promueve la ideología davídica, falta en la traducción de la Septuaginta, pero fue añadido posteriormente en la Biblia hebrea dado que la importancia de la función de David en la alianza de Dios con Israel estaba adquiriendo nuevas dimensiones. El pasaje constituye un claro ejemplo de una teología judía que se estaba desarrollando y pone de relieve que en el siglo II a.C., cuando se llevó a cabo la traducción de la Septuaginta de Jeremías, algunos textos hebreos de la Escritura que estaban en circulación todavía no habían incorporado la naciente teología davídica[17].

El libro de *Ezequiel* contiene parte del lenguaje más apasionante de la Biblia; inspiró las visiones del Apocalipsis en el Nuevo Testamento –de hecho, Ap 21–23 tuvo que escribirse pensando en Ezequiel–, pero también pudo haber dejado su huella en otras dos obras de la Biblia hebrea: Daniel y Zacarías 1–8. Una vez más, dado que el libro hebreo muestra abundantes indicios de una enorme labor

17. Cf. al respecto el breve estudio de A. Schenker, *Das Neue am neuen Bund und das Alte Testament. Jer 31 in der hebräischen und griechishen Bibel*, Göttingen 2006.

editorial, no debería sorprendernos descubrir que la Septuaginta nos ofrece un testimonio de un texto hebreo distinto del de la Biblia hebrea. En el año 1931 se descubrió en Afroditópolis (Egipto) un fragmento de papiro del siglo II muy importante (Papiro 967), que puede ayudarnos a determinar la forma primitiva de Ezequiel. En dicho fragmento del Ezequiel griego encontramos dos importantes cambios respecto del Ezequiel de la Biblia hebrea. En primer lugar, los capítulos 36–39 aparecen en el siguiente orden: 36-38-39-37, lo cual significa que la resurrección tiene lugar después de Gog y Magog, al final de los tiempos. La segunda diferencia es que falta Ez 36, 23c-38. Se trata de un pasaje trascendental en el que Dios promete dar un nuevo corazón al pueblo, sustituyendo sus corazones de piedra y otorgándoles su espíritu; en cualquier caso, resulta difícil que los lectores de nuestros días adviertan que esto no estaba originalmente en el texto hebreo primitivo o en el texto de la Septuaginta más antiguo[18].

La colección final de obras proféticas en la Biblia hebrea consta de doce libros más breves de *doce profetas* con nombres diversos, a veces llamada los «Doce profetas» y otras veces «Profetas menores». Mientras que cada una de esas profecías se compuso de forma individual entre los siglos VIII y VI a.C., y alguna de las obras exegéticas judías primitivas descubiertas en el desierto de Judea las separan y no las mencionan como un conjunto, han sido leídas como una obra unitaria en una fecha tan temprana como la primera década del siglo II a.C. Ben Sirá, escribiendo la versión hebrea del libro homónimo, ya habla de ellos como de una unidad en el 190 a.C.: «En cuanto a los doce profetas, que sus huesos revivan en sus tumbas, porque consolaron al pueblo de Jacob y lo salvaron fortaleciendo su esperanza» (Eclo 49, 10). Probablemente hubo un solo traductor para todo el libro de los doce, y su fuente era muy similar a la de la Biblia hebrea. No obstante, existen frecuentes alteraciones relacionadas con la teología y el estilo, por no mencionar que el orden de los doce es distinto. Un ejemplo que tiene importancia teológica se encuentra en la traducción griega

18. Al respecto, cf. ahora el estudio de I. E. Lilly, *Two Books of Ezekiel: Papyrus 967 and the Masoretic Text as Variant Literary Editions*, Leiden 2012.

de Zacarías, donde advertimos la *falta* de cualquier esperanza de que retorne un rey davídico, reflejando quizá que los creadores del texto estaban felices sin un rey[19]. En el caso de Oseas, el texto hebreo utilizado por el traductor de la Septuaginta probablemente fuera anterior a la última actualización de la Biblia hebrea. Un ejemplo lo encontramos en Os 13, 4, donde las palabras en cursiva señalan las que aparecen en la Septuaginta y en su versión hebrea, pero omitidas posteriormente en la edición definitiva: «Yo soy el Señor tu Dios *que sostiene el cielo y crea la tierra, cuyas manos crearon todos los ejércitos celestiales. Y no los manifesté para que los siguieras. Y te saqué* de la tierra de Egipto»[20]. Posiblemente el ejemplo más entretenido muestra cómo la Septuaginta abre una ventana que nos permite contemplar el desarrollo del pensamiento judío en el periodo helenístico, que tiende cada vez más hacia lo escatológico. En Am 7, 1, la Biblia hebrea recoge la visión de Amós en la que el Señor preparaba una plaga de langostas para atacar la tierra en un momento en el que habría devastado la tierra. Sin embargo, en la Septuaginta se altera el sentido, y aquí Amós comunica que el ataque de la langosta es un ejército simbólico guiado por Gog, quien hace su aparición a partir de las tradiciones de Ezequiel sobre Gog y Magog. En la literatura judía helenística la fascinación cada vez mayor por el Gog y Magog de Ezequiel, la conocida imaginería del ataque de las langostas de Joel y Nahúm, y una nueva sensación de estar a la expectativa y de que el juicio era inminente permitieron al traductor de Amós recrear el texto. Lo que los lectores posteriores pudieron hacer con el simbolismo es otra cuestión, pero ciertamente el traductor dotó a este pasaje de una dimensión apocalíptica nueva[21].

19. Cf. P. Ahearne-Kroll, *LXX/OG Zechariah 1-6 and the Portrayal of Joshua Centuries after the Restoration of the Temple*, en W. Kraus - R. G. Wooden (eds.), *Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*, Atlanta 2006, 179-192.

20. Advertido por A. A. Macintosh, *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea*, Edinburgh 1997, lxxiv-lxxix. En inglés, la NRSV ha realizado cambios estilísticos que oscurecen la dificultad de la Biblia hebrea en Os 13, 4: «Pero yo he sido el Señor tu Dios desde la tierra de Egipto...».

21. Cf. M. Theocharous, *Lexical Dependence and Intertextual Allusion in the Septuagint of the Twelve Prophets: Studies in Hosea, Amos and Micah*, London 2012, 223-239. Los otros textos helenísticos son OrSib 3, 319-322.512-513.635-651.657-731; Jub 7, 19; 8, 25; 9, 7-8; 4Q161.

Daniel fue transmitido en dos versiones griegas distintas, la Septuaginta y la atribuida a uno de los tres famosos editores judeo-griegos, Teodoción (siendo los otros Aquila y Símaco: cf. cap. 7). Teodoción se convirtió en la versión principal de Daniel transmitida por casi todos los manuscritos cristianos. Aquí también, como en Ezequiel, el estudio del papiro 967 resulta fundamental, puesto que en Daniel preserva igualmente un orden alternativo (Dn 1–4; 7; 8; 6; 9–12). La versión de Teodoción sigue la Biblia hebrea, pero la de la Septuaginta es más extensa y su lenguaje más llamativo. Al igual que Ester, Daniel también acumuló adiciones (cap. 6) a fin de complementar el texto básico.

Job fue traducido en griego como prosa, aunque largos fragmentos del libro hebreo de Job son poemas. Se trata de una buena edición que evita imitar el estilo hebreo que con frecuencia aparece en otros libros, de forma que algunos la consideran la más singular de todas las traducciones griegas. La versión griega plantea interrogantes complejos: es casi cuatrocientos versículos más breve que la de la Biblia hebrea y, como hemos visto en otras partes, el texto griego podría reflejar una edición hebrea alternativa. No obstante, en el caso de Job es también posible que el traductor resumiese el libro evitando el estilo repetitivo del autor y reformulando algunas de las expresiones que consideraba difíciles en el original hebreo. Mediante un estudio pormenorizado de la técnica de este traductor, podemos ver que trabaja de un modo distinto al traductor de, por ejemplo, Samuel o Jeremías, de manera que las diferencias podrían ser obra suya y no estar relacionadas con el desarrollo de la tradición hebrea. Asimismo, vemos la mano del traductor cuando parece suavizar el golpe de alguno de los estallidos más virulentos contra Dios o cuando reescribe secciones que reflejan su propia perspectiva teológica personal.

Para los judíos, y luego para los cristianos, el *Salterio* era una de las colecciones de Escritura más importantes en el mundo antiguo. Junto a la Torá e Isaías, se cita muy a menudo en el Nuevo Testamento y en los textos cristianos primitivos. Casi todos los que alguna vez se hayan cruzado con una Biblia habrán oído hablar de los Salmos y también habrán notado que algunos Nuevos Testamentos impresos incluyen los Salmos al final. La importancia del Salterio

también supone que los estudiosos se enfrentan a la ingente tarea de intentar descubrir la versión más antigua de la colección en griego, una empresa abrumadora dado que el número de manuscritos empequeñece el de otros libros. Otro factor que lo complica deriva de la brevedad de esas composiciones, lo cual supone que a menudo los salmos eran copiados y utilizados al margen de la colección completa, de manera que cada salmo podría haber tenido su propia historia de la tradición. Hay 151 salmos en la Septuaginta, y las divisiones de los salmos griegos no siempre coinciden con la del hebreo; los salmos 10-148 de nuestras versiones, siguiendo la Biblia hebrea, tienen una numeración distinta a la del griego, lo cual se debe en algunos casos a la combinación de salmos independientes. Por ejemplo, en la Septuaginta el salmo 113 está compuesto de los salmos hebreos 114 y 115. Los traductores responsables del salterio griego siguieron de cerca su fuente hebrea en la mayor parte de los casos, pero con frecuencia se ha exagerado. Sus interpretaciones estilísticas y teológicas son igualmente impresionantes. En el salmo 8, por ejemplo, encontramos una de las innovaciones teológicas más importantes de toda la Biblia. Después de Gn 1, 26-27; 2, 7, algunos estudiosos han considerado que Sal 8 es la tercera explicación antropológica más importante de la Biblia hebrea[22]. El traductor griego toma una decisión teológica que influirá en la interpretación cristiana posterior, usando «ángeles» en vez de «Dios» en el v. 6. La Biblia hebrea, hablando de los seres humanos, dice: «Lo hiciste poco menos que un dios…». Al traductor de la Septuaginta tal vez le molestara la sugerencia de que los seres humanos fueran solo «un poco menos» que Dios, por lo que alteró el pasaje, de modo que rezara: «Lo hiciste un poco inferior a los ángeles». El *Common Worship Psalter* de la Iglesia anglicana todavía usa la lectura de la Septuaginta en la actualidad[23].

La traducción griega de los *Proverbios* pone de manifiesto una serie de ampliaciones cuando la comparamos con la Biblia hebrea. Algunas de ellas proceden de otras partes de la Septuaginta, pero

22. K. Seybold, *Introducing the Psalms*, Edinburgh 1990, 153.
23. Cf. A. Pietersma, *Not Quite Angels: A Commentary on Psalm 8 in Greek*, en A. Voitila-J. Jokiranta (eds.), *Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo*, Leiden 2008, 255-274.

hay buenas razones para considerarlas parte de la versión hebrea empleada por el traductor, y no una desviación creativa respecto de su fuente hebrea. Dos diferencias notables son el orden de los capítulos en la versión griega, que pudo ser alterado por el traductor, aunque más probablemente ya estaban organizados de esta manera en su texto hebreo, y la eliminación de otros nombres personales a fin de garantizar que fuera a Salomón a quien se le reconociera la autoría de la colección, una vez más debido posiblemente al traductor, pero más probablemente a causa de la supresión de los nombres que ya había tenido lugar en su texto hebreo[24]. En todo caso, el traductor es responsable de algunas de las diferencias. Puede ser un indicio de que conoce la filosofía helenística el hecho de que en Prov 6, 8a coloque tras la mención de la hormiga una nueva línea acerca de la abeja, que no se encuentra aquí en el hebreo: la progresión de hormiga a abeja y la descripción de la abeja como «industriosa» retoma el lenguaje de la *Historia Animalium* de Aristóteles (622B)[25].

5. Las últimas traducciones

Estos últimos libros probablemente fueron traducidos al final de un proceso de siglos que comenzó con el Pentateuco. Los estudiosos creen que no se elaboraron antes del final del siglo II a.C., pero algunos pudieron haber sido acabados en una fecha tan tardía como el siglo II d.C. La investigación reciente sobre las traducciones pone de manifiesto que al menos cuatro de los libros conocidos en la tradición judía como los «cinco rollos» que se leían en las fiestas –Cantar de los cantares, Rut, Lamentaciones, Eclesiastés y Ester– fueron traducidos al final del periodo; se caracterizan por una técnica de traducción muy literal, que se estaba popularizando en el momento en que el texto hebreo se aproximaba al final de su

24. Cf. L. Cuppi, *The Treatment of Personal Names in the Book of Proverbs from the Septuagint to the Masoretic Text*, en T. M. Law-A. Salvesen (eds.), *Greek Scripture and the Rabbis*, Leuven 2009, 19-38.
25. J. Cook, *The Septuagint of Proverbs: Jewish and/or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic Colouring of LXX Proverbs*, Leiden 1997, especialmente 154-200.

proceso de formación. La conclusión de la Biblia hebrea y las traducciones literales acentúan el desarrollo de una visión teológica según la cual la forma exacta del texto era importante para mediar las palabras de Dios. Aunque el medio era griego, la reproducción de la forma hebrea garantizaría la comunicación más exacta de la palabra divina, aun cuando tuviera que violarse el estilo de la lengua griega. Sin embargo, investigaciones recientes han mostrado que esa noción del hebreo no significó que los traductores creasen un texto carente por completo de elegancia. Por ejemplo, Eclesiastés, dado su literalismo, se halla en un extremo del espectro, pero se ha comprobado que incluso allí es posible encontrar ejemplos extraordinarios de retórica y de recursos poéticos griegos[26].

Ester es algo diferente. Un elemento idiosincrático del libro es la ausencia de cualquier mención de Dios o de una serie de énfasis teológicos importantes en la tradición judía primitiva. Se trata así en buena medida de un libro secular que se centra en la identidad étnica y no religiosa. La traducción griega se ha conservado en dos formas especiales, la Septuaginta y el llamado texto Alfa, pero los estudiosos no han determinado cuál representa la versión más original y cuál es una revisión de la otra[27]. Tanto la Septuaginta como el texto Alfa contienen los añadidos que analizaremos en el próximo capítulo, y que no estaban presentes en la traducción original. En conjunto, la Septuaginta y el texto Alfa siguen muy de cerca la Biblia hebrea, un rasgo compartido por todas las traducciones griegas elaboradas al final del proceso de traducción.

6. Todavía más Escrituras

En este capítulo hemos tenido que hablar de la Septuaginta de una forma imperfecta. Dado que el canon de la Biblia hebrea no se concluyó hasta el siglo II d.C., no resulta plenamente satisfactorio centrarse únicamente en dichos libros en este capítulo o desgajar los del capítulo siguiente como apócrifos. Sin embargo, puesto

26. J. K. Aitken, *Rhetoric and Piety in Greek Ecclesiastes*: Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies 38 (2005) 55-77.
27. En inglés, la NRSV ha traducido el texto de la Septuaginta en su sección «Apocrypha».

que muchos judíos y cristianos de la actualidad conciben la Biblia hebrea/Antiguo Testamento de esta manera, hemos recorrido los libros de la Septuaginta que son traducciones de aquellos libros hebreos y arameos que, durante los siglos siguientes, fueron formalizados y canonizados en lo que ahora llamamos la Biblia hebrea. En el próximo capítulo descubriremos nuevos escritos elaborados entre el siglo III a.C. y la conclusión de la Biblia hebrea en torno al siglo II d.C., los cuales fueron incluidos en la Septuaginta y tratados como textos de la Escritura tanto por los judíos de la Antigüedad como por muchos cristianos a lo largo de la historia.

6

EXCREMENTOS DE AVE, ELEFANTES EMBRIAGADOS Y DRAGONES QUE REVIENTAN

> Durante los cuarenta días se escribieron noventa y cuatro libros. Y cuando concluyeron los cuarenta días, el Altísimo me habló y dijo: «Da a conocer los veinticuatro libros que escribiste primero, y que los lean los dignos y los indignos. Pero guarda los setenta que escribiste después, para dárselos a los sabios de tu pueblo. Pues en ellos se halla el manantial del entendimiento, la fuente de la sabiduría y el río del conocimiento (2 Esd 14, 44-47).

«Apocrypha», una palabra que transmite misterio a muchos de los que se han familiarizado con la Biblia en la tradición protestante, es un sustantivo griego en plural (su forma singular es *apocryphon*), que significa «oculto», «oscuro», «desconocido» o «secreto». Desde al menos el siglo IV d.C. el término se empleó para designar a una colección de libros bíblicos. No hay nada intrínseco en esos libros que indicara que debían separarse del resto, y este término peyorativo les fue aplicado mucho después de ser escritos. Las razones que explican su exclusión del canon judío y de algún canon cristiano son complejas, pero muchos judíos y cristianos de la Antigüedad los consideraron textos de la Escritura. Por esta razón habría sido más adecuado incluirlos en los capítulos anteriores junto a los demás libros, puesto que a lo largo de los siglos en que se fue configurando la Septuaginta no hubo nada como los apócrifos tal como los conocemos en la actualidad. Sin embargo, puesto que muchos lectores nunca se han encontrado con esos libros y a muchos otros se les ha educado para contemplarlos con una sospecha que no permite verlos como lo que son, vamos a dedicarles específicamente este capítulo.

1. Una época de entusiasmo literario

El periodo entre el 200 a.C. y el 200 d.C. aproximadamente se caracterizó por la vibrante actividad literaria de judíos y cristianos. Se compusieron docenas de obras de diverso género relacionadas con las Escrituras judías y con figuras de la Escritura, la mayor parte de las cuales fueron incluidas posteriormente bajo el nombre de «pseudoepígrafos» (del griego *pseudos* –«falso»– y *epigraphein* –«inscribir»–), pues muchas afirman haber sido escritas por un personaje destacado de las Escrituras judías. Su pseudonimia, no obstante, no explica por completo su exclusión de la literatura canónica: algunos libros dentro del canon de la Escritura que hemos recibido son pseudónimos –Daniel, Eclesiastés, Efesios y 2 Pedro, por citar algunos– y algunos de los pseudoepígrafos como *Vidas de los profetas* y *José y Asenet* son anónimos. El pasaje casi al final de 2 Esdras –escrito hacia el 100 d.C. y citado al comienzo de este capítulo– parece indicar que, al menos para ciertas personas, muchos de los libros compuestos en este periodo no estaban menos inspirados que los demás, aun cuando hoy en día la palabra «pseudoepígrafo» tenga connotaciones peyorativas[1].

El Antiguo Testamento cristiano tiene treinta y nueve libros, pero en la Biblia hebrea hay veinticuatro, porque algunos se cuentan como uno (por ejemplo, Samuel, Reyes, los doce profetas). Algunos han asumido que cuando el autor de 2 Esdras menciona que todos deberían leer los veinticuatro libros, remite a la composición exacta de la Biblia hebrea. No hay forma de comprobar tal cosa y no hay manera de saber si algunos de los libros que formaban parte de los veinticuatro eran libros como la Carta de Jeremías o Sirá, en vez de libros como Ester y Eclesiastés, que siguieron siendo discutidos durante siglos. El autor también afirma que el Altísimo dijo que deberían separarse setenta libros más para los sabios, y aunque el número es simbólico, remitía a una gran cantidad. En otras palabras, todavía eran divinos, pero estaban destinados a una audiencia escogida. Mientras que algunos minusvaloran los pseudoepígrafos por las reivindicaciones espurias sobre su autoría, da la impresión

1. Cf. C. A. Evans, *Ancient Texts for New Testament Studies*, Peabody MA 2005, 27.

de que los lectores de la Antigüedad no se preocupaban por la autenticidad de las afirmaciones sobre la autoría como lo hacen los de hoy en día. En Qumrán se leían como Escritura acreditada dos pseudoepígrafos en particular, 1 Henoc y Jubileos, los cuales han sido siempre Escritura en la Iglesia ortodoxa etíope.

La historia de la colección de libros llamados «apócrifos del Antiguo Testamento» es diferente que la de los pseudoepígrafos. Se compusieron hacia finales del siglo II d.C. tanto en Palestina como en otras partes de la Diáspora, fueron incluidos en la Septuaginta junto con aquellos libros traducidos de lo que llegó a ser la Biblia hebrea canónica, pero todos los judíos y los cristianos protestantes los han excluido del canon de la Escritura. Sería una equivocación suponer que los apócrifos constituyen un cuerpo de escritos coherente y claramente definido: los libros no tienen la misma relación de género o de tema como la que podría encontrarse en los de la Torá, los profetas o los evangelios del Nuevo Testamento, sino que meramente fueron reunidos por los compiladores posteriores de textos de la Escritura para distinguirlos de los libros canónicos. Pero aun cuando fuera un error no apreciar la diversidad de la colección, también lo sería imaginar que nunca han sido leídos como Escritura sagrada.

Hacia el siglo II d.C., cuando concluía este periodo de creatividad compositiva, la Biblia hebrea que conocemos en la actualidad llegó al final de un largo proceso de desarrollo. Algunos de los apócrifos fueron escritos en griego y los dejaron aparte, pues quizá hubiesen sido considerados demasiado recientes como para ser incluidos. La antigüedad tenía un valor en el mundo grecorromano en el que se concluyó la Biblia, y los libros escritos recientemente no tenían comparación con el prestigio y la presunta santidad de los libros escritos hacía mucho tiempo.

Como veremos, los cristianos primitivos sostenían opiniones diversas respecto a los libros apócrifos, pero la división que aparece en versiones inglesas como la King James Version (KJV) o la New Revised Standard Version (NRSV), que incluyen entre el Antiguo y el Nuevo Testamento una sección independiente para los apócrifos, fue una innovación tardía. La Iglesia católica considera algunos de esos libros como «deuterocanónicos», lo que significa «segundo

canon», pero su condición secundaria remite a la fecha en la que fueron aprobados, en el Concilio de Trento en 1546, no a su menor valor espiritual. Los católicos distinguen entre «deuterocanónicos» y «apócrifos»; estos últimos no fueron declarados canónicos en Trento, aunque todavía aparecen impresos en las Biblias. Sin embargo, las Iglesias ortodoxas consideran los apócrifos en su conjunto y siguen leyéndolos en la liturgia. Por ello, en la Iglesia ortodoxa griega se llaman *anagignoskomena*, «lo que es leído» para la formación y el enriquecimiento espiritual. Hay otras distinciones entre las Iglesias ortodoxas: las Iglesias armenia, siríaca, copta, georgiana, eslavónica y etíope tienen cánones diferentes, y solamente la Iglesia etíope ha canonizado libros como 1 Henoc y Jubileos. Conviene tener en cuenta esta falta de acuerdo entre las Iglesias cuando se habla de la Biblia como «la» Biblia cristiana.

Algunos de esos escritos fueron composiciones originales en griego que no tenían un original semítico, y por esa razón se diferencian de todos los demás libros de la Septuaginta, traducidos del hebreo y del arameo. Es improbable que se dé en el futuro el descubrimiento de un original semítico (en hebreo o arameo), puesto que el estilo del griego es obviamente el de una composición original y no el de una traducción. Dos de los Añadidos a Ester (B y E), los libros 2, 3 y 4 Macabeos, la Oración de Manasés, la Sabiduría de Salomón, y Baruc forman parte de esta última categoría. Otros fueron escritos en hebreo y arameo, tal como ha quedado confirmado en la actualidad gracias a los hallazgos de manuscritos hebreos y arameos del desierto de Judea y gracias a los manuscritos medievales encontrados en El Cairo: Tobit, Sirá y el Salmo 151[2]. Pese a que no tenemos por el momento pruebas tangibles, el estilo de Judit y de la Carta de Jeremías sugiere que pudieron haber sido composiciones originalmente semíticas, aunque quizá fueron compuestas desde un principio en un estilo griego caracterizado por rasgos idiomáticos semíticos. La aparición de rasgos semíticos en un texto griego jamás es por sí solo prueba de la existencia de una fuente semítica

2. J. Aitken en J. R. Royse-P. Kyle McCarter-J. K. Aitken, *Text Criticism*, en M. D. Coogan (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible*, Oxford 2011, advierte acertadamente del uso del material de El Cairo, puesto que algunos fueron retraducciones tardías del griego (o posiblemente del siríaco).

subyacente; el autor pudo haber estado imitando el estilo de la Septuaginta[3]. En cualquier caso, existen libros que muy probablemente están basados en originales semíticos, aunque de momento no tengamos testimonios manuscritos: 1-2 Esdras, cuatro de los Añadidos a Ester, 1 Macabeos y los Añadidos a Daniel[4].

Algunos de esos libros plasman un rasgo común de los autores de la literatura judía helenística (incluidos los de los pseudoepígrafos): la intención de resolver posibles dificultades en la versión hebrea del libro. Veremos que los Añadidos a Ester son un ejemplo palmario. Los escritos apócrifos tienen igualmente géneros diversos –entre otros, el sapiencial, el apocalíptico, el historiográfico, el penitencial, el salmódico y la ficción histórica– y a veces un mismo libro contiene varios. Muchos de los libros apócrifos no mencionan a su autor, y las fechas de composición exacta son igualmente oscuras. No se trata de algo particular de estos libros, puesto que también resultan difíciles de determinar la autoría y la fecha de la mayoría de los libros canónicos de la Biblia hebrea. Por ejemplo, el libro de Isaías contiene material que puede fecharse en tiempos del profeta del siglo VIII a.C., pero el libro terminado introduce muchos otros elementos que procedían de diversos colaboradores de fechas posteriores. Las tradiciones que rodean a los libros apócrifos y su vinculación con personajes históricos del pasado de Israel como Salomón y Jeremías no fueron lo suficientemente firmes como para asegurarles un puesto en el canon, y algunos indicios internos revelan que proceden de una época muy posterior a la de sus presuntos autores. La traducción de la Septuaginta empleada generalmente en este libro incluye también los Salmos de Salomón, puesto que aparecen en algunos manuscritos griegos primitivos, si bien esta colección de dieciocho salmos nunca ha sido considerada canónica por ninguna Iglesia[5].

3. Cf. J. Aitken, *Apocrypha*; J. R. Davila, *How Can We Tell If a Greek Apocryphon or Pseudepigraphon Has Been Translated from Hebrew or Aramaic?*: Journal for the Study of the Pseudepigrapha 15 (2005) 3-61.

4. Sin embargo, Jan Joosten sostiene que la Oración de Azarías era una composición original en griego. Cf. J. Joosten, *The Prayer of Azariah (DanLXX 3): Sources and Origin*, en J. Cook (ed.), *Septuagint and Reception*, Leiden 2009, 5-16.

5. Respecto a todos estos libros, un buen lugar para comenzar, dado que contiene un resumen de la investigación más reciente y ha servido de guía para elaborar este capítulo, está en los artículos independientes de M. D. Coogan (ed.), *Oxford*

2. Esdras A' y B'

Los libros que portan el título de *Esdras* varían en diversas tradiciones de una forma realmente desconcertante, pero en las versiones actuales 1 y 2 Esdras remiten a los libros apócrifos que tienen pocas cosas en común y que fueron compuestos en épocas distintas. En los manuscritos griegos, Esdras A' y Esdras B' son tradiciones paralelas, con algún material distinto. Esdras A', o 1 Esdras (que equivale al 2 Esdras eslavónico y al 3 Esdras en el apéndice de la Vulgata), consiste en la reelaboración de material hallado en Crónicas y Esdras-Nehemías, y fue traducido en el siglo II a.C. probablemente a partir de un original semita, aunque prestando atención al estilo griego. La mayor parte del libro es una mera traducción de Cr 35–36, Esd 1–10 y Neh 7, 73–8, 12, con la excepción de la historia de 1 Esd 3, 1–5, 6, que no se halla en la Biblia hebrea. La historia de los tres guardias estaba escrita en hebreo o arameo, y quizá circuló de forma independiente antes de ser añadida al relato para destacar a Zorobabel sobre Nehemías. El debate continúa, pero es igualmente posible que esta historia refleje una narración anterior del episodio relatado en Esdras-Nehemías, y que fue suprimido posteriormente para dar a Nehemías la prioridad sobre Zorobabel[6].

El contexto de la historia es la corte del rey persa Darío y tiene que ver con una competición de sabiduría entre tres jóvenes guardaespaldas durante un banquete. El tema de que un judío muestre su sabiduría en la corte de un rey se asemeja a la competición sapiencial que aparece en la *Carta de Aristeas*, aunque no carece de antecedentes canónicos (por ejemplo, José, Ester, Daniel). El autor narra cómo los tres jóvenes exhiben su sabiduría cuando el rey les plantea un enigma, preguntándoles si es más poderoso el rey, el vino o la mujer. Se nos dice que el ganador de la prueba es Zorobabel, quien responde que, si bien la mujer gobierna al vino y al rey, la verdad lo conquista todo. La astuta respuesta de Zorobabel le

Encyclopedia of the Books of the Bible, Oxford 2012; y en el artículo de A. Salvesen, *The Growth of the Apocrypha*, en J. Rogerson-J. Lieu (eds.), *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford 2006, 489-517.

6. Para el debate más reciente en torno a la relación entre la Septuaginta y la Biblia hebrea, cf. L. Fried (ed.), *Was 1 Esdras First? An Investigation into the Priority and Nature of Esdras*, Atlanta 2011.

sirve para recordar que el rey se había comprometido a reconstruir el templo y la ciudad de Jerusalén. Como triunfador de la competición, se concede a Zorobabel el privilegio de sacar al pueblo del exilio y de reconstruir Jerusalén y su templo.

3. Los Añadidos a Ester

Ester recibió seis pasajes adicionales en su versión griega, añadiendo 107 versículos a los 194 que ya existían en el libro hebreo. Los añadidos se distribuyen por todo el libro, incorporándolos donde se percibía que la versión hebrea era insuficiente; en los manuscritos aparecen indicados por las letras mayúsculas A-F. Quienes llevaron a cabo los añadidos trataron de que se leyeran como parte de la narración.

A	Prefacio a Est 1	El sueño de Mardokhaios
B	Entre Est 3, 13 y 3, 14	Texto del edicto de Artajerjes
C	Antes de Est 5	Oraciones de Mardokhaios y Ester
D	Sustituye a Est 5, 1-2	Ester en la corte
E	Entre Est 8, 12 y 8, 13	Texto del segundo edicto de Artajerjes
F	Final del libro	Interpretación del sueño de Mardokhaios

Al menos cuatro (A, C, D, F) estaban basados en originales semitas, de modo que pudieron haber sido compuestos en Palestina, pero el estilo de los edictos de Artajerjes (B y E) demuestra sin ninguna duda que fueron escritos en griego y pudieron haberlo sido fuera de Palestina. Dado que varios son citados por Josefo en sus *Antigüedades judías* (ca. 93 d.C.), deben haber sido escritos antes de finales del siglo I d.C.; y una nota después de la adición F pone de manifiesto que al menos las porciones semitas de A y F ya habían sido escritas a finales del siglo II o comienzos del I a.C.

La traducción griega de Ester es intencionadamente más piadosa. La versión de Ester de la Biblia hebrea no menciona a Dios en absoluto, un aspecto que desde siempre ha inquietado a los intérpretes y que condujo a la composición de este material adicional, donde los autores añaden «Señor» o «Dios» más de cincuenta veces. Incluso los añadidos basados en originales hebreos o arameos dotan al libro de un carácter más religioso. Resulta curioso el hecho de que en la Biblia hebrea y en las versiones actuales Ester oculta su identidad

judía, y es llevada sin queja alguna al harén del rey y se convierte en reina. Esto resultaría excesivo para los lectores posteriores, causando la composición del añadido C, en el que Ester ruega a Dios que la auxilie y confiesa: «Tú sabes que odio la gloria de los infieles, que aborrezco el lecho de los incircuncisos y de todos los extranjeros. Tú sabes lo que tengo que sufrir; sabes que detesto esta corona, señal de mi rango, que ciñe mi cabeza en los días solemnes. La detesto como a paño menstrual y jamás la llevo en mi vida privada». Sigue proclamando que no ha comido en la mesa de Amán, que no ha bebido el vino de las libaciones y que en su nueva condición «no se ha alegrado desde el día de su transformación» (C 22-30).

4. Judit

Durante mucho tiempo se pensó que Judit había sido escrito en hebreo, pero hay razones para suponer una composición original en griego[7]. No pudo haberse realizado después de finales del siglo I d.C., cuando se le menciona en la *Carta a los corintios* de Clemente de Roma (*1 Clem* 1, 55), y como fecha más temprana resulta plausible el contexto macabeo del siglo II a.C. Su autor ofrece una descripción favorable de la inteligencia, la fortaleza y la belleza femeninas a través de Judit, su heroína. En última instancia por su fe en Dios, pero sin prescindir de sus encantos, esta piadosa viuda mata a Olofernes, el temido general de Nabucodonosor, salvando a su ciudad, Betulia, y también a Jerusalén. Las afirmaciones históricas del relato, como que Nabucodonosor es el rey de los asirios, son inverosímiles, pero se trata de una ficción histórica a sabiendas. Los «hechos» que presenta solo buscan dar una apariencia de autenticidad –imaginemos a Enrique VIII como rey de Francia en una novela moderna–, y la violación explícita del conocimiento histórico hace que el mensaje del relato trascienda el espacio y el tiempo: Vivaldi se inspiró en Judit en *Juditha triumphans*, una celebración del triunfo veneciano sobre los turcos durante el asedio de Corfú en 1716[8].

7. Cf. B. Otzen, *Tobit and Judith*, London 2002, 140-141.
8. El título completo es *Juditha triumphans devicta Holofernis barbarie* (Judit triunfante sobre la barbarie de Holofernes). Cf. D. Levine Gera, *Judith*, en M. D. Coogan (ed.), *Oxford Encyclopedia*.

La primera mitad del relato presenta el panorama de los judíos que se enfrentaban a una prueba insuperable mientras los asirios se preparaban para la guerra, y le permite al autor maravillar al lector cuando Dios se sirve de una única mujer, Judit –como las heroínas bíblicas Jael y Débora–, para derrotar al enemigo con el concurso de su belleza. Judit se adentra en campo enemigo y los asirios se comportan como adolescentes asustados ante el baile escolar. La aparición de Judit hace que pierdan el juicio y la llevan directamente a la tienda de Olofernes. Después del discurso que hace Judit prometiendo entregar Betulia a los asirios, Olofernes y sus servidores exclaman: «No hay en toda la tierra una mujer que pueda compararse a esta en belleza y prudencia», y sigue diciendo Olofernes: «Eres encantadora en tu aspecto y estupenda en tu hablar» (Jud 11, 21-23)[9]. No solo eres hermosa –quiere decir Olofernes–, estamos sorprendidos de que una mujer tan bella pueda también ser tan sabia. Olofernes invita a Judit a una fiesta privada, pero cuando aquel se emborracha, esta toma su espada y lo decapita. Dado que el significado del nombre de la heroína viuda Judit (Yehudit) es «judeidad», el autor puede haber hecho uso de ella como prototipo que representa a todos los judíos. Al menos uno de los mensajes debe ser que Dios salva a su pueblo de los enemigos, independientemente de lo feroces que sean. También aparece un tema del deuteronomista: los israelitas fueron castigados a causa de su desobediencia, pero pueden salvarse por medio de la obediencia.

5. Tobit

Los descubrimientos de fragmentos en hebreo y arameo entre los manuscritos del mar Muerto demuestran hoy en día que Tobit fue compuesto originalmente en una de esas dos lenguas semitas en algún momento de finales del siglo III o comienzos del siglo II a.C., a lo que siguió una traducción al griego algún tiempo después[10].

9. Usamos la traducción de N. Fernández Marcos - M. V. Spottorno Díaz-Caro (coords.), *La Biblia griega. Septuaginta* II, Salamanca 2011, 718.
10. Los textos han sido editados por S. Weeks e.a (eds.), *The Book of Tobit: Texts from the Principal Ancient and Medieval Traditions with Synopsis, Concordances, and Annotates Texts in Aramaic, Hebrew, Greek, Latin, and Syriac*, Berlin 2004.

Probablemente no fue escrito en Palestina, sino en Egipto o Mesopotamia, tal como certifica la sensibilidad del autor con la diáspora judía. El autor imaginado es un israelita llamado Tobit que vivía en Nínive, y trata de demostrar cómo Dios recompensa la fidelidad incluso en el destierro.

Después de perder su vista cuando durante la noche caen en sus ojos excrementos de ave, Tobit envía a su hijo Tobías con una persona que le haga de guía a recuperar una cantidad de dinero que había depositado en Media. El guía Azarías resulta ser el ángel Rafael, cuyo nombre significa «Dios sana». De camino, Tobías se detiene en Ecbatana, en casa de Sara, una pariente lejana; ella había estado orando a Dios pidiéndole que la matara, después de haber sufrido el horror de haberse casado siete veces sólo para ver morir a cada esposo la noche de bodas cuando estaban a punto de consumar el matrimonio. Los servidores de su casa la culpaban de matar a los hombres, aunque el verdadero asesino era el demonio Asmodeo. Decidido, Tobías se casa con ella, pero no corre riesgos y lleva a cabo una acción para salvar su vida: saca un pez que había pescado de camino, y cuando quema el corazón y el hígado del pez, el humo expulsa a Asmodeo. Tobías lleva a Sara de regreso a Nínive y aplica la hiel del pez a los ojos de su padre, de modo que Tobit recupera la visión. Los grandes temas de la eficacia de la oración y de la importancia de la limosna son trascendentales en el mensaje de Tobit. Anticipándose a la teología que se desarrolla a lo largo de ese periodo en libros como 1 Henoc y Jubileos, diversos rollos del mar Muerto y luego en el Nuevo Testamento, Tobit es un texto muy primitivo que pone de manifiesto la fe en una batalla cósmica continua entre ángeles y demonios.

6. 1-4 Macabeos

Los Imperios babilonio y persa eran los opresores en el libro bíblico de Daniel, pero los contemporáneos literarios de Daniel son de hecho 1-2 Macabeos. Los tres fueron escritos en algún momento entre el final del siglo II y el inicio del siglo I a.C., pero mientras que el primer libro de los Macabeos tenía un original hebreo, el segundo fue compuesto en griego. Como vimos en el capítulo 2, según las fuentes judías en el 167 a.C. el gobernador seléucida Antíoco IV Epífanes provocó una revuelta cuando profanó el templo e inició una persecución contra los judíos. En 1 Macabeos aparece toda la familia Hasmonea, pero 2 Macabeos, por lo visto una versión abreviada de una historia mucho más larga de Jasón de Cirene, se centra en Judas Macabeo y en su familia. No hay una progresión de 1 Macabeos a 2 Macabeos como la que se encuentra entre 1 Samuel y 2 Samuel. Por el contrario, 2 Macabeos comienza en un momento previo, durante el reinado de Seleuco IV (que reinó del 187 al 175 a.C.) y el sumo sacerdocio de Onías III, y termina cuando Judas Macabeo mata a Nicanor, el general seléucida, el 161 a.C. 1 Macabeos pretende ser tomado en serio como una obra historiográfica (aunque no lo es plenamente) y glorifica a la familia Hasmonea sin explicitar la intervención directa de Dios. Por su parte, 2 Macabeos se deja guiar por la teología deuteronomística, interpretando la historia desde un punto de vista teológico, atribuyendo la victoria a Dios, que interviene de manera milagrosa, y glorificando la fe de los mártires.

Las historias de martirio de 2 Macabeos han ejercido un influjo imborrable en la historia de la reflexión cristiana. Comenzando con el autor de Hebreos, que aparentemente remite a los mártires de 2 Macabeos en Heb 11, 35-36, y a lo largo de los últimos dos milenios, los cristianos han tomado a los mártires macabeos como predecesores de sus propias luchas. Se trata, sin duda, de una de las descripciones más emotivas de devoción religiosa ante el martirio jamás escritas. Las Biblias católicas y ortodoxas incluyen 1-2 Macabeos, puesto que fueron usados de forma generalizada en la Iglesia primitiva, tanto en griego como en las primeras traducciones latinas del norte de África. En realidad, 2 Mac 7, 28 es la expresión más contundente que hay en la Biblia sobre la doctrina de la creación a partir de la nada o creación *ex nihilo*: «Te pido, hijo mío, que mires al cielo y a la tierra y lo que hay en ella; que sepas que Dios hizo todo esto de la nada». Este texto sin duda influyó en el paladín de la doctrina, el teólogo norteafricano san Agustín[11].

11. Cf. N. J. Torchia, *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine: the Anti-Manichaean Polemic and Beyond*, New York 1999.

3 Macabeos tiene poco en común con 1-2 Macabeos. Probablemente fue incluido con los demás libros de los Macabeos en manuscritos cristianos porque narra otro momento en el que los judíos vivieron sometidos a reyes extranjeros y sintieron las presiones de la helenización. En esta ocasión el ambiente no era Judea, y el gobierno no era el de los seléucidas, sino que se trataba de Egipto y un rey tolemaico, Tolomeo IV Filópator (que reinó entre el 221 y el 203 a.C.). Se escribió en Alejandría a finales del siglo II o comienzos del I a.C. en un estilo griego similar al de la *Carta de Aristeas* e incluso de 2 Macabeos, lo que posiblemente respalda la lógica de su inclusión en las colecciones cristianas junto a 1-2 Macabeos[12]. El género es la ficción histórica, como Tobías o Judit, con una fachada de realidad histórica, aunque se trata claramente de una invención. En el relato, Tolomeo visita Jerusalén y queda tan impresionado por la religión judía que desea entrar en el templo. Los judíos se asustan. En respuesta a la oración del sumo sacerdote Simón, Dios provoca una parálisis a Filópator antes de que pueda profanar el templo. Se retira y retorna a Egipto, comienza a acosar a los judíos de Alejandría y exige que acepten la religión griega si quieren la ciudadanía. Quienes se niegan son llevados a la ciudad y registrados como esclavos, pero una vez más su esfuerzo se topa con la oposición divina, pues Dios hace que los escribas carezcan de materiales para escribir. Entonces el rey ordena que se emborrachen quinientos elefantes y se les deje sueltos para que aplasten a los judíos[13]. Cuando sueltan a los elefantes, Dios interviene de nuevo:

> Entonces el Dios verdadero, glorioso y todopoderoso, revelando su rostro santo abrió las puertas del cielo, desde donde dos ángeles de gloria, de aspecto terrible, descendieron, visibles a todos, excepto a los judíos, y afrontaron y llenaron de confusión y de terror a las fuerzas armadas de los adversarios y los ataron con inamovibles grillos. Un espeluznante terror recorrió el cuerpo del rey y el olvido tomó el puesto de su furiosa audacia. Las fieras se volvieron contra las fuerzas armadas que les seguían y las patearon y destrozaron (3 Mac 6, 18-21).

12. Fue probado por C. W. Emmet, *The Third Book of Maccabees*, en R. H. Charles (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* I, Oxford 1913, 155-173; y más recientemente por N. C. Croy, *3 Maccabees*, Leiden 2006.

13. Este hecho se recoge en Josefo, *Contra Apionem* (2, 50-55), pero durante el reinado de Tolomeo VIII Fiscón (145-116 a.C.).

Humillado, el rey se arrepiente y decide organizar una fiesta de siete días en honor de los judíos. Con el propósito de dotar de legitimidad a la celebración de su propia fiesta, muy probablemente esta historia fue inventada por judíos egipcios para equipararse con el relato de Purim según aparece en el libro de Ester, que a su vez sería el equivalente en la diáspora de la Hanukkah de 1 Macabeos en Palestina. Al igual que 2 Macabeos, 3 Macabeos adopta una perspectiva deuteronomística e insta a la fidelidad a Dios recordando al lector la intervención divina en favor de los fieles cuando se sienten amenazados.

El cuarto y último de los libros vinculados con el nombre Macabeo deriva de 2 Mac 6-7, si bien está escrito en el estilo filosófico griego conocido como *diatriba*, reflexionando sobre conceptos griegos como el control del apetito físico al rechazar comer cerdo y el dominio de sí ante la tentación de cometer apostasía. La principal preocupación del autor consiste en mostrar que la razón piadosa es superior a las pasiones, un aspecto que reconoció Eusebio al referirse al libro con el título de *Sobre la soberanía de la razón*. Los martirios descritos en 4 Macabeos son muy explícitos: Eleazar sigue fiel incluso cuando «los látigos desgarraban las carnes del anciano» y «la sangre chorreaba y sus costillas eran machacadas» (4 Mac 6, 6); para estirar su cuerpo, el hermano mayor fue colocado en una rueda, que «se teñía de sangre, el montón de brasas se apagaba con las gotas del flujo que caía, la carne despedazada rodeaba los ejes del instrumento de suplicio» (4 Mac 9, 20). Desde un estadio muy temprano en la literatura judía, las muertes de los fieles se convierten en expiación para la nación. Posiblemente el libro fue escrito en Antioquía, en Alejandría o en una de las ciudades griegas de Asia Menor; sin embargo, a diferencia de 1-3 Macabeos, 4 Macabeos no puede fecharse antes del siglo I d.C., y tal vez no se compusiera hasta que la revuelta de Bar Kochba concluyó en el baño de sangre del 135 d.C.[14]

14. J. M. van Henten, *A Jewish Epitaph in a Literary Text: 4 Macc 17, 8-10*, en J. W. van Henten - P. W. van der Horst (eds.), *Studies in Early Jewish Epigraphy*, Leiden 1994, 44-69. Cf. en este momento la reflexión que desarrolla D. A. DeSilva en su libro *4 Maccabees: Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus*, Leiden 2006.

7. Salmo 151

Este salmo ciertamente está situado en el Salterio en la Septuaginta, pero ha sido separado en las Biblias que imprimen los apócrifos como una sección independiente. Muestra la importancia de la autoría davídica de los salmos incluso en la época helenística, pues David es el presunto autor, que hace uso de material de 1 Sm 16–17 para su autobiografía. El salmo fue descubierto en Qumrán (11QPs[a]), pero estaba dividido en dos, incluyendo material que no se hallaba en la versión griega. Aún no sabemos lo suficiente acerca de la relación existente entre las versiones hebrea y griega.

8. La oración de Manasés

2 Cr 33, 19 recoge que Dios escuchó la oración de arrepentimiento del malvado rey Manasés, que más tarde fue «escrita en los registros de los videntes». Pero en ninguna parte de la Biblia hebrea aparece el texto de la oración. El rey Manasés de Judá recibe una dura crítica en 2 Re 21, 1-18 y no se nos indica que se arrepintiera de lo que hizo. Sin embargo, el Cronista escribe un final más esperanzado de su reinado en 2 Cr 33, 1-19: el rey se arrepintió durante su cautividad en Babilonia. En este breve apócrifo se imagina la oración que el Cronista menciona pero no escribe. Manasés proclama la magnificencia de la gloria del Dios «de Abrahán, Isaac y Jacob, y de su justa descendencia», confiesa que «he cometido pecados más numerosos que las arenas del mar», pide la misericordia de Dios, se presenta como ejemplo ante los demás del modo en que Dios perdona, y promete a cambio alabar a Dios el resto de su vida.

La oración está escrita usando un estilo común, que aparece en ejemplos bíblicos como Sal 51, Neh 9 y Bar 1, 15–3, 8 (al respecto del cual, cf. más adelante el apartado 11). No obstante, esta oración en particular es solo una versión de lo que pudo haber sido una tradición de algún tipo con la Oración de Manasés: un fragmento de los manuscritos del mar Muerto (4Q381) contiene una Oración de Manasés diferente, escrita en hebreo. Es casi imposible fecharla, por la brevedad de la oración y porque el texto ofrece pocos indicios que permitan situarla cronológicamente. Teniendo en cuenta esos problemas, la Oración de Manasés se fecha por lo general en algún momento entre el siglo IV a.C. (la posible datación de Crónicas) y el siglo III d.C., pues aparece en la *Didascalia*, un tratado cristiano probablemente escrito en un principio en griego, pero traducido luego al siríaco. A menudo la Oración de Manasés ha sido incluida en manuales de oración o en literatura catequética, y en algunos manuscritos bíblicos aparece o bien después de los Salmos o tras Crónicas (como en la Vulgata).

9. La Sabiduría de Salomón

Uno de los escritos atribuidos a Salomón que no fue incluido en la Biblia hebrea es Sabiduría, también llamado Libro de la Sabiduría o Sabiduría de Salomón. No hay duda, sin embargo, de que se trataba de una composición original en griego escrita en Alejandría entre el siglo II a.C. y el siglo I d.C. por un autor totalmente familiarizado con el vocabulario y la retórica helenística y buen conocedor de la Septuaginta. La filosofía procede del mundo griego y, como la *Carta de Aristeas*, trata de mostrar cómo el judaísmo, por su honda tradición y su excelencia filosófica, es superior al pensamiento griego. El autor subraya que abandonar la búsqueda de la sabiduría conduce en última instancia a la destrucción, mientras que acogerla lleva a la justicia y a la vida eterna. La sabiduría, en cualquier caso, es el espíritu de Dios, y aquellos que no pueden trascender la materialidad del mundo en torno a sí están destinados a perderla. Aun cuando pueda parecer que el justo y el malvado tienen el mismo destino, como suponía el autor de Eclesiastés, este autor enseña que la muerte del justo es solo ilusoria: su muerte corporal libera a su alma para alcanzar un estado de inmortalidad. Por el contrario, la descendencia de los malvados será maldita (Sab 3, 12), y los malvados «tras esto se convertirán en cadáver despreciable, y en ultraje entre los muertos para siempre» (Sab 4, 19). Además, Sabiduría es uno de los primeros textos judíos que hablan de la inmortalidad del alma y ejerció un extraordinario influjo en el Nuevo Testamento y en la teología cristiana primitiva. Veremos en el capítulo 8 cómo un texto de Sabiduría constituye el marco de un conocido pasaje del apóstol Pablo.

10. Sirá

Otro apócrifo es un libro conocido generalmente con el nombre de Eclesiástico, tomado del antiguo título latino, que significa «perteneciente a la Iglesia», lo cual refleja su importancia en el culto cristiano primitivo. El nombre griego Sirá está relacionado con su nombre hebreo «el libro de Ben Sira», por el autor Joshua ben Eleazar ben Sira. Se trata de un libro muy estudiado, especialmente porque en Qumrán, Masada y El Cairo se han descubierto fragmentos de manuscritos hebreos que incluyen unos dos tercios de la obra. El prólogo a la traducción griega revela que el traductor es el nieto del autor del original hebreo, escrito en Jerusalén en torno al 180 a.C. El nieto anónimo afirma haber llegado a Egipto en el trigésimo octavo año del reinado de Tolomeo VIII Evergetes II Fiscón (que reinó del 170 al 116 a.C.), lo que supondría el año 132 a.C., y tradujo la obra en algún momento posterior, pero no más tarde del 116 a.C. Por lo general se acepta sin problemas esta datación.

El estilo es casi idéntico al del libro bíblico de los Proverbios, pero va más allá que su predecesor a la hora de conectar el éxito en la vida con el cumplimiento de la Torá. Si el libro de los Proverbios carece de toda referencia a la Torá como elemento fundamental de la piedad judía, Sirá lo enmienda. Son característicos Eclo 15, 1: «El que teme al Señor lo conseguirá, y el que guarda la Ley la alcanzará»; y 24, 23: «Todas estas cosas son el libro del pacto del Dios Altísimo, la Ley que nos ordenó Moisés como herencia para las asambleas de Jacob». Al igual que Sabiduría, Sirá desarrolló una meditación filosófica sobre psicología y metafísica como jamás había hecho la sabiduría israelita anterior. Un himno en honor de los grandes héroes de Israel (Eclo 44-50) destaca a los sacerdotes Moisés, Aarón y Pinjás, y presenta a los profetas como taumaturgos, aunque hay omisiones notables (por ejemplo, Esdras). El último hombre de la lista es el sumo sacerdote Simón II (sacerdote del 219 al 196 a.C.); su aparición indica con seguridad que el original hebreo no se compuso antes de esa fecha. Sirá ensalza al escriba como aquel que tiene acceso sin parangón a la sabiduría, y por tanto a Dios, y parece instruir a los jóvenes para que ejerzan el oficio de escribas. Así, el autor privilegia su vocación planteando a lo largo

de la obra que vivir en fidelidad a Dios exige conocer los mandamientos, y por consiguiente el escriba, que estudia sin cesar la Torá, es quien tiene la mejor oportunidad de conocer a Dios.

Uno de los rasgos más destacados de la traducción griega es su contribución a los debates sobre el proceso canónico de la Biblia hebrea. En el prólogo, donde el nieto afirma haberlo traducido en Egipto, también hay una referencia a «la ley y los profetas y los otros libros ancestrales»; algunos han considerado esto como el testimonio de que en torno al 132 a.C. la Biblia hebrea tal como la conocemos estaba completa. Los «otros libros ancestrales», de acuerdo con este planteamiento, serían los Escritos (*Ketuvim*). Sin embargo, la mayoría de los estudiosos no acepta esta hipótesis, ya que los «otros libros ancestrales» pueden remitir a cualquier cosa, incluidos libros que jamás llegaron a ser canónicos. A lo sumo parece que la Torá y los profetas podrían haber constituido una colección para entonces, pero no deberíamos interpretar esa afirmación del prólogo como una confirmación del canon posterior de la Biblia hebrea.

La literatura rabínica muestra actitudes diversas en relación con Sirá, pues algunos lo citan después de que se fijara el canon hebreo, mientras que otros por lo visto lo prohibieron. En los primeros siglos del cristianismo se aceptó como Escritura, y todos los principales manuscritos primitivos de la Biblia cristiana lo recogen[15].

11. Baruc

Este apócrifo pretende haber sido escrito por el escriba de Jeremías, dado que el libro profético influye en algunas partes de Baruc, y los primeros lectores judíos valoraban a Baruc casi tanto como a los profetas bíblicos. Este breve libro comparte rasgos con Daniel, Sirá y los Salmos de Salomón, coincidencias que podrían significar, aunque no necesariamente, que el autor de Baruc estaba haciendo uso directo de ellos; sencillamente ponen de relieve la existencia de un ambiente cultural en el que se compartían tales ideas[16]. Con

15. A. Segal, *Sefer Ben-Sirah ha-Shalem*, Jerusalem 1958, recoge ochenta y cinco citas del libro en la literatura rabínica hasta el siglo X.

16. 2 Bar 78-87, también llamada la *Carta de Baruc*, está incluido en el canon de la Iglesia oriental; y 4 Baruc aparece en el canon de la Iglesia ortodoxa etíope.

casi toda seguridad el libro estaba escrito en griego, quizá con la excepción de la primera parte, que muestra posibles vínculos con un original semita, aunque su datación es más difícil porque el libro es la combinación de partes bastante distintas. La segunda parte tiene afinidades con Sirá, y sus temas teológicos –su ideología projerosolimitana y centrada en la Torá– sugieren una fecha en época macabea, en el siglo II a.C. Hay algunas partes singulares del libro que podrían haber sido independientes hasta que un editor las combinó formando una única obra.

La primera parte (Bar 1, 1–3, 8) tiene el lenguaje de la historia deuteronomística: «... hemos pecado ante el Señor... Y se han aferrado a nosotros la maldad y la maldición de la que el Señor habló a su siervo Moisés...» (Bar 1, 17.20). Desde una perspectiva parecida a la de Sirá, conectando la Torá con la Sabiduría, en la segunda parte el poema afirma que aceptar la Torá da la vida, y que no alcanzar la sabiduría (por medio de la Torá) acarrea la muerte (Bar 3, 9–4, 4). Por último, la tercera parte (Bar 4, 5–5, 9) tiene el tono de Is 40–66. Baruc no fue escrito en el exilio babilónico como él mismo pretende, sino que el autor recurre a la intemporalidad de la teología del exilio y del retorno para advertir a sus lectores que no sean desobedientes y para alentarles a ser fieles a la Torá.

12. Carta de Jeremías

Siguiendo el estilo de Jr 29, esta breve invectiva contra la idolatría aparenta ser una carta que Jeremías envió a los judíos en el exilio de Babilonia, y por esta razón en algunas Biblias se la ha convertido en un capítulo añadido al final de Baruc. En los principales manuscritos de la Septuaginta se sitúa después de Lamentaciones, también atribuido a Jeremías. Su griego es muy torpe y probablemente se trata de una mala traducción de un original hebreo o arameo. Sin embargo, el único fragmento hallado en Qumrán está en griego (7Q2, que contiene los vv. 43-44). El original pudo escribirse en Palestina o en cualquier lugar de la diáspora, pero el autor de 2 Mac ya conocía la versión griega en el siglo II a.C. (2 Mac 2, 1-3), y el fragmento de Qumrán se copió en torno al 100 a.C. Por lo tanto, la mayor parte de estudiosos fechan la Carta de Jeremías en el siglo III o II a.C.

13. Los añadidos a Daniel

Hay tres relatos adicionales al libro bíblico de Daniel, atestiguados tanto en la versión de Teodoción como en la griega antigua: la oración de Azarías y el cántico de los tres judíos, Susana, y Bel y el dragón. Fueron añadidos al libro griego de Daniel en torno al 100 a.C., pero resulta más dudoso cuándo fueron compuestos.

«La oración de Azarías y el cántico de los tres judíos» fue introducido entre Dn 3, 23 y Dn 3, 24 (de manera que sus sesenta y ocho versículos tienen la numeración Dn 3, 23-90 en las ediciones griegas y en la traducción moderna de la Septuaginta), y puesto que esta adición alude a los textos de la Septuaginta más que a la Biblia hebrea, puede haber sido una composición originalmente en griego[17]. La historia trata de tres hombres, mejor conocidos en la Biblia hebrea como Shadrach, Meschach y Abednego. Abednego es Azarías, quien ofrece una confesión de pecado en nombre de la comunidad y una petición de misericordia que tiene un sabor claramente deuteronomístico. A la oración le sigue un himno de alabanza por la liberación de los tres hombres (Shadrach es Ananías; Meschach es Misael) cuando «el ángel del Señor bajó al horno junto a Azarías y sus compañeros, lanzó las llamas fuera del horno e hizo que recorriera el horno un viento refrescante, de manera que el fuego no les causó daño ni molestia alguna; ni siquiera los tocó» (vv. 26-27; Dn 3, 49-50). El lenguaje deuteronomístico y la referencia al «rey injusto» (v. 9; Dn 3, 32) podrían sugerir una fecha de composición en torno al momento de la revuelta macabea (160 a.C.).

«Susana» está situada antes de Dn 1, 1 en los manuscritos de la Septuaginta y en el capítulo 13 en la Vulgata latina. Probablemente se tradujo de un original semita; el griego antiguo es aproximadamente un tercio más breve que la versión de Teodoción. Susana es peculiar, pues no tiene relación con Daniel como los demás añadidos. El relato tiene un toque de sensacionalismo intemporal: dos mirones se acercan a una joven después de verla bañarse y amenazan con chantajearla si rehúsa acostarse con ellos. Cuando se niega, la joven se enfrenta a la posibilidad de ser ejecutada tras presen-

17. J. Joosten, *Prayer of Azariah (DanLXX 3)*.

tarse contra ella una falsa acusación de promiscuidad, pero Daniel alza la voz en defensa suya y demuestra que los hombres mienten. Susana es liberada y, en cambio, los hombres son ejecutados. Esta historia ha resultado cada vez más atractiva para el feminismo, en tanto en cuanto demuestra la absolución definitiva de una mujer inocente que no se acobarda ante las amenazas de los libertinos, sino que se mantiene firme en sus principios.

«La historia de Bel y el Dragón» se halla después de Dn 12, 3 en la Septuaginta, aunque en la Vulgata constituye el capítulo 14. Al igual que Susana, las dos versiones son diferentes, aunque en este caso tienen casi la misma extensión. Bel y el Dragón se asemeja a la Carta de Jeremías y, por supuesto, al libro bíblico de Daniel en su oposición a los ídolos. Al igual que Daniel, está ambientada en la época del gobierno de Ciro en el siglo VI a.C. y continúa los dos temas de la resistencia frente a los babilonios y la valentía frente a la persecución. Bel (la pronunciación babilonia de Baal) es un ídolo al que los babilonios dan culto, ofrendándole alimentos y vino cada noche. Daniel se burla de su afirmación de que el hecho de que la comida y el vino desaparecieran todas las noches probaba que el ídolo era un dios vivo. Daniel investiga y, al encontrar huellas, muestra al rey que, en vez del ídolo, eran los sacerdotes y sus familias quienes venían a escondidas atravesando unas puertas secretas y se comían los alimentos. En su defensa, el rey no sabía que los sacerdotes le estaban engañando, y cuando Daniel pone de manifiesto el engaño, el rey le permite destruir el ídolo. Había también un dragón al cual el rey ordenó a Daniel que adorara, pero una vez más Daniel mostró que el dragón no era un dios en absoluto, dándole de comer un pastel de pez, grasa y pelos y viendo cómo reventaba. El pueblo se enojó con el rey por destruir al ídolo y matar al dragón, así que él les entregó a Daniel y ellos le arrojaron al foso de los leones reservado normalmente para los enemigos del rey. Los lectores que esperasen una liberación milagrosa no quedarán defraudados: cuando el profeta Habacuc estaba a punto de comer un guiso con pan, un ángel del Señor lo agarró de los pelos y lo llevó desde Judea al foso, donde le ordenó que diese de comer a Daniel. Nabucodonosor –al igual que Darío en el libro bíblico de Daniel - se acercó al foso y descubrió a Daniel sentado ileso, de forma que reconoció al Dios de los judíos, sacó a Daniel del foso y arrojó en cambio a sus enemigos, que «al instante fueron devorados en presencia del rey» (v. 42).

14. Limitar las Escrituras

Ninguna de estas obras alcanzó la condición canónica en la Biblia hebrea, y esta decisión interna del judaísmo primitivo tuvo un enorme impacto sobre la reflexión cristiana durante los siglos siguientes. Este mismo periodo de creciente actividad literaria en Palestina y la diáspora, en hebreo y griego, fue testigo del nacimiento de una nueva época de singularidad, tanto en la forma del texto hebreo como en los escritos que iban a alcanzar un estatus especial como libros investidos de autoridad. En torno al siglo II d.C. las Escrituras judías quedaron definidas en Palestina, perdurando el debate sólo respecto a unos pocos libros. El debate continuó justamente a causa de su condición canónica, y no porque ésta se cuestionara. Este fue el final del periodo de pluralidad textual. A comienzos de este periodo podemos descubrir múltiples formas del mismo libro bíblico, preservadas ahora en la Septuaginta (y en su vieja traducción al latín), los manuscritos del mar Muerto y el Pentateuco samaritano. A finales de este periodo se escogerá, quizá no de forma intencional, una de las tradiciones textuales hebreas que estaban disponibles, de manera que prácticamente todos los testimonios posteriores al siglo II tienen la apariencia de uniformidad. A continuación veremos que, puesto que la forma textual de las Escrituras hebreas estaba consolidándose más o menos en este periodo, las traducciones al griego también experimentaban cambios a fin de reflejar esas nuevas transformaciones en la historia de la Biblia.

7
«E PLURIBUS UNUM»

«En la Antigüedad no se escogió el texto masorético por su superioridad textual. De hecho, probablemente ni siquiera fue escogido. Sencillamente se empezó a usar a partir de un determinado momento» (Emanuel Tov).

1. La ilusión de las corrientes que se funden

Los manuscritos hebreos y arameos del desierto de Judea han recibido buena parte del interés general, aunque también los manuscritos griegos han resultado indispensables a la hora de comprender la historia de la Biblia[1]. Antes de dichos descubrimientos, los testimonios más antiguos de la Septuaginta eran los de los códices de los siglos IV y V (Sinaítico, Vaticano y Alejandrino). Todavía hay más de medio milenio entre los códices griegos y los recientes hallazgos en el desierto de Judea, pero de todos modos aquellos códices eran testigos de la Septuaginta mucho más anteriores que los códices de Alepo y Leningrado para la Biblia hebrea.

Se han encontrado nueve manuscritos fragmentarios entre el desierto de Judea (cinco) y Egipto (cuatro), los cuales presentan algunas variantes interesantes respecto de la Torá de la Biblia hebrea. Los más antiguos, fechados en el siglo II a.C., contienen Lv 26, 2-16 y Dt 11, 4.23-28. Los datados en el siglo I a.C. incluyen fragmentos de Gn 3, 38, Dt 10–33, Dt 17-33, Ex 28, 4-7 y Lv 1, 11–6, 5, y el más próximo al siglo I d.C. contiene Nm 3, 40- 4, 16[2]. Mientras que algunas de las lecturas de esos fragmentos griegos solo muestran ciertos tipos de variaciones estilísticas, otras dejan traslucir el deseo

1. La cita procede de E. Tov, *The Status of the Masoretic Text in Modern Text Editions of the Hebrew Bible: The Relevance of Canon*, en L. M. McDonald - J. A. Sanders (eds.), *The Canon Debate*, Peabody, MA 2002, 242-243.
2. El índice estándar solo está en alemán: A. Rahlfs - D. Fraenkel, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments* I/1, Göttingen 2004.

de revisar el texto para que se conforme más al tipo de texto que posteriormente constituyó la Biblia hebrea, y otras pueden ser la forma más primitiva de texto griego sin revisiones de ningún tipo. El hecho de que este tipo de actividad de corrección pueda percibirse en una fecha tan temprana como el siglo II a.C. implica claramente que de hecho algunos reconocieron discrepancias entre las diferentes tradiciones textuales, y procuraron rectificar lo que consideraban que no era deseable. No es posible valorar por completo las revisiones del texto bíblico sin comprender en primer lugar que este periodo se caracterizó por una gran fluidez textual; sin la multiplicidad de textos divergentes que hemos examinado hasta ahora, no habría habido necesidad de llevar a cabo revisiones.

En todo caso, debemos tener cuidado para no concluir que la actividad correctora durante este periodo que va aproximadamente del 200 a.C. al 200 d.C. demuestra una tendencia cada vez mayor a minimizar la diversidad de los textos bíblicos y a centrarse en una forma particular. Precisamos de un nuevo panorama, de una nueva perspectiva desde la que contemplar las revisiones. Hemos estado viéndolo al revés. Aunque parece que existía un movimiento generalizado que buscaba alinear todos los textos con las fuentes que constituirán la Biblia hebrea, llegamos a esta conclusión tan solo porque contemplamos la historia anterior desde la perspectiva de la realidad posterior. Así, vemos el panorama de todas esas revisiones como una tendencia compartida a avanzar en dirección a la Biblia hebrea posterior. Sin embargo, dado que la forma textual de la Biblia hebrea fue adoptada al fin y al cabo por el movimiento rabínico primitivo y pronto desplazó a todas las demás variantes, no deberíamos esperar otra cosa más que una distorsión del panorama de la pluralidad anterior. Puede que no hubiera un deseo generalizado de ajustarlo todo a las fuentes de la Biblia hebrea más que a otro texto, pero puesto que estas revisiones coinciden con la Biblia hebrea que posteriormente se generalizó es de esperar que estas se conservaran, resultando así más sorprendente que haya quedado rastro alguno de la diversidad.

Entre los hallazgos de los rollos del mar Muerto hay algunos fragmentos de manuscritos bíblicos en griego fechados de forma fiable entre el siglo II a.C. y el I d.C. Algunos preservan pequeños trozos

del Pentateuco y uno contiene un pedazo de la Carta de Jeremías. La importancia de estos fragmentos manuscritos no radica solo en su fecha temprana, sino también en que arrojan luz sobre las actitudes hacia el texto en el periodo helenístico tardío. Los fragmentos del Pentateuco del siglo II a.C. son los primeros ejemplos en que el texto se ha revisado para aproximarse a la forma de un texto hebreo como el de la Biblia hebrea. En Egipto, donde se produjo la traducción inicial de buena parte de la Septuaginta, se han descubierto papiros griegos que contenían una gran porción del Deuteronomio y otras más pequeñas de Job y Génesis, que pueden fecharse en distintos momentos de ese mismo periodo. Un fragmento del Deuteronomio, quizá el manuscrito de la Septuaginta más antiguo que se conoce, se empleó, junto con partes de la *Ilíada* de Homero, en el vendaje de una momia. Ello puede dar una pista de la integración de los judíos en la cultura griega del siglo II a.C. o, menos probablemente, del uso de la Septuaginta por griegos no judíos[3]. Varios de esos manuscritos primitivos presentan rasgos de una revisión para aproximarse a la Biblia hebrea, pero ninguno lo haría tan bien como un rollo hallado en una cueva del lado occidental del mar Muerto.

El más importante de todos los hallazgos de manuscritos griegos en Palestina y la diáspora, y que dio lugar a la revisión más influyente de los presupuestos en la historia del estudio de la Septuaginta, fue el «Rollo griego de los profetas menores» de Nahal Hever. En una cueva situada junto al curso de ese torrente, que desemboca en la costa occidental del mar Muerto, y cerca de otras cuevas en las que también se encontraron montones de esqueletos de la masacre romana de judíos durante la revuelta de Bar Kochba (132-135 d.C.), un rollo griego que contenía los doce profetas menores transformó nuestras nociones sobre el desarrollo de la Septuaginta del mismo modo que los manuscritos hebreos hallados en otras partes del mar Muerto lo habían hecho con la Biblia hebrea. El rollo griego de los profetas menores, fechado en el siglo I a.C., nos proporcionó la primera instantánea de la actividad correctora que se hizo con un texto largo de forma sistemática, y aunque el rollo es fragmentario,

3. Como advierte J. Dines, *The Septuagint*, 5. El manuscrito es PRyl 458 (Rahlfs 957), que contiene Dt 23, 24–24, 3; 25, 1-3; 26, 12.17-19; 27, 15; 28, 2.31-33.

al igual que las demás revisiones del Pentateuco, se conserva lo suficiente como para ofrecer un panorama nítido de los métodos que utilizaban esos primeros correctores. No solo se sometió a la labor de los correctores este rollo de los profetas menores, sino que en otros libros de la Septuaginta se encontraron exactamente los mismos rasgos. Tal como indicamos más arriba, algunos de los libros traducidos en Palestina durante el siglo I (Cantar, Rut, Lamentaciones y Eclesiastés) eran traducciones sumamente literales de una fuente que está en la tradición de la Biblia hebrea. El rollo de los profetas menores era una *revisión* de un texto anterior en griego, pero estos libros tenían las características del rollo insertadas ya en la traducción original.

En otras palabras, antes de que se hubieran elaborado los últimos libros de la Septuaginta, se estaba llevando a cabo una cuidadosa y organizada tarea de revisión de los otros libros que se habían traducido previamente. Los testimonios apuntan a que quienes estaban implicados en la corrección del rollo griego de los profetas menores y la edición de algunas de las obras anteriormente traducidas, como la Septuaginta de Samuel y Reyes, compartían el mismo enfoque metodológico que quienes llevaron a cabo las traducciones definitivas de la Septuaginta del Cantar, Rut, Lamentaciones y Eclesiastés. Las características que conectan a todos estos libros son sobre todo correspondencias en la traducción: algunas palabras y expresiones hebreas fueron traducidas de la misma forma singular, hasta el punto de que las nuevas expresiones violaban las normas del estilo griego a fin de imitar al hebreo. El nombre dado a esta revisión es *kaige*, que deriva de una de las expresiones griegas empleadas por los correctores[4]. Los mismos métodos usados en la revisión *kaige* que se hallan en el rollo de los profetas menores y en las traducciones de esos libros más breves también se han localizado en los manuscritos griegos de Samuel-Reyes, Josué y Jueces, y de forma esporádica en otras partes. No hay ninguna fuente antigua que explique perfectamente esta actividad correctora singular por parte de una escuela o grupo; los testimonios proceden solo de los textos. En

4. T. Law, *Kaige, Aquila, and Jewish Revision*, en T. M. Law - A. Salvesen (eds.), *Greek Scripture and the Rabbis*, Leuven 2012, 39-64, ofrece una nueva valoración.

resumen, esos correctores formaban parte de un proceso que duró varios siglos, a través del cual algunos escribas judíos se esforzaron en modificar las traducciones griegas más antiguas a fin de que se conformaran a la tradición que subyace a la Biblia hebrea.

Antes del descubrimiento de este rollo y de los pocos papiros con los textos del Pentateuco, solo conocíamos las recensiones de Aquila, Símaco y Teodoción. Estas versiones griegas se conservaron principalmente gracias a la diligencia de un estudioso del siglo III, Orígenes, cuya obra repasaremos más adelante (cf. cap. 12) y quien tal vez merezca más crédito que ningún otro por hacer que llegase a nosotros la tarea de esos correctores. En virtud del hallazgo de revisiones previas, como la del rollo de los profetas menores, en la actualidad podemos reconocer que las versiones judías griegas de Aquila, Símaco y Teodoción son solo tres de las muchas que se realizaron durante este periodo. Orígenes pudo haberlas seleccionado porque se correspondían con la Biblia hebrea que él conocía. Posiblemente nos aproximemos más a la verdad si imaginamos que se estaban llevando a cabo numerosas revisiones por toda Palestina y quizá en torno al mundo mediterráneo, allí donde los judíos leyesen las Escrituras griegas, y que solo siguieron transmitiéndose aquellas que se conformaban con la Biblia hebrea.

Algunos hacían correcciones por motivos estilísticos, como Símaco, que eleva el nivel de la Septuaginta griega estableciendo un texto más elegante, de modo que algunos hablarían de una traducción más que de una revisión[5]. El fragmento de la Septuaginta de Nm 3, 30–4, 14 también es una revisión literaria, pero incluso esas revisiones literarias persiguen el objetivo de conformarse más con la forma de la tradición que subyace a la Biblia hebrea. Otros hicieron correcciones por las mismas razones que encontramos en el rollo de los profetas menores: no para ofrecer una revisión literaria con un griego de mejor calidad, sino para adaptarse con más rigor a la Biblia hebrea. Teodoción comparte tantos rasgos con la revisión

5. La obra más creativa sobre Símaco es A. Salvesen, *Symmachus in the Pentateuch*, Manchester 1991; Id., *Midrash in Greek? An Exploration of the Versions of Aquila and Symmachus in Exodus*, en J. K. Aitken y otros (eds.), *On Stone and Scroll*, 523-536; Id., *Did Aquila and Symmachus Shelter under the Rabbinic Umbrella?*, en T. Law - A. Salvesen (eds.), *Greek Scripture and the Rabbis*, 107-126.

kaige que algunos han sugerido que coincide exactamente con ella[6]. La revisión más singular fue la realizada por Aquila, cuyo estilo literal con frecuencia estropea el estilo griego: inventa palabras e introduce una sintaxis que no es natural en el griego, para conducir a los lectores, a través del griego, hasta el original hebreo. Pero incluso este literalismo ha sido exagerado en la investigación académica, y cuando se leen amplias porciones de la obra de Aquila el lector se percata de que en muchos casos insistió en la metodología ya encontrada en la revisión *kaige*[7]. El texto griego sigue siendo comprensible en su mayor parte. Los estilos de Teodoción y Aquila han llevado a sugerir que fueron los traductores de Lamentaciones y Eclesiastés respectivamente, pero en el contexto de traducción y revisión de este periodo muchos pudieron hacer uso de la misma metodología. Se trata de un mero accidente el hecho de que sepamos el nombre de esas personas. Probablemente formaban parte de una red más amplia de traductores y correctores.

Las muchas corrientes textuales que fluían de forma dinámica durante los siglos III y II a.C., originando una gran diversidad de formas bíblicas, pronto fueron contenidas en favor de una corriente unificada que propondría transmitir un único texto dotado de autoridad a nuestra era. Dado que casi todas las tradiciones judías coincidieron en una forma textual después del siglo II d.C., nuestra visión del periodo se halla deformada, quedándonos con la impresión de que durante los siglos en los que se finalizó la Biblia hebrea los textos fueron empujados en esta dirección por una ola imparable.

2. El texto masorético de la Biblia hebrea

Puede resultar sorprendente descubrir que en la Antigüedad se emplearon muchos otros textos de la Escritura aparte de los que hoy se encuentran en las versiones modernas, y que las formas de los textos bíblicos se hallaban en un estado de cambio constante. Sin embargo, el proceso canónico demuestra que las distintas comunidades judías del mundo antiguo valoraron de distinta manera

6. Cf. P. J. Gentry, *The Asterisked Materials in the Greek Job*, Atlanta 1995.
7. T. Law, *Kaige, Aquila, and Jewish Revision*.

numerosos textos; establecer un canon presupone la existencia de una gran variabilidad y atestigua el deseo de acabar con ella.

Desde la perspectiva del lector judío o cristiano de la Antigüedad, no había ninguna certidumbre acerca de cuál de las tradiciones se convertiría en la tradición de la Escritura predominante. Se trataba de una cuestión sobre la que no habían reflexionado. Hemos visto de forma repetida que la Septuaginta y en especial los manuscritos del mar Muerto demuestran que la Biblia hebrea no estaba fijada antes del siglo II d.C. y –más sorprendente aún, quizá– que a muchos lectores y usuarios de los textos de la Escritura antes de ese momento ello no les preocupaba. La historia del uso de las Escrituras judías en el Nuevo Testamento, de la que trataremos en los dos capítulos siguientes, confirmará este panorama.

A partir de testimonios de diversa índole podemos plantear una explicación plausible de lo que pudo ocurrir para acabar con la pluralidad, pero debemos ser lo suficientemente modestos como para admitir que se trata de una conjetura, no de una interpretación irrefutable. Probablemente, comenzando ya en una fecha tan temprana como el periodo hasmoneo del siglo II a.C., los dirigentes, escribas y sacerdotes del templo de Jerusalén comenzaron a privilegiar una forma del texto hebreo sobre las demás y un cierto corpus de libros, lo que supuso la exclusión de otros. A la luz de 2 Mac 2, 13-15 sabemos que los hasmoneos se veían a sí mismos como recopiladores y restauradores de documentos antiguos, muchos de los cuales debieron ser escritos bíblicos[8]. En este mismo periodo somos testigos de la solidificación de un núcleo de libros Torá-Profetas, que podría estar vinculado a las ambiciones hasmoneas de participar en los debates helenísticos en torno a la antigüedad de la propia cultura, para lo cual habría sido necesario un «registro histórico» como el hallado en la historia deuteronomística. La autoridad de la monarquía hasmonea y del sumo sacerdocio posibilitó determinar lo que pertenecía al corpus de la Torá-Profetas. Al menos parte de la deci-

8. Mi explicación sigue de cerca la de D. Carr, *Formation of the Hebrew Bible*, 158-159, pero discrepo cuando él añade a las pruebas la desaparición de la pluralidad textual y el aumento de la actividad correctora. Como he explicado ya en este apartado, creo que nos *parece* que cesó la pluralidad textual y aumentó la corrección simplemente porque el triunfo posterior de la Biblia hebrea distorsiona nuestra visión.

sión de adoptar un tipo de texto quizá tuvo que ver con el hecho de que el grupo rector de escribas y sacerdotes del templo de Jerusalén alcanzó la primacía respecto a otros grupos sectarios, como los de Qumrán, que poseían otras formas de textos bíblicos arameos y hebreos, y libros como 1 Henoc y Jubileos.

Los líderes religiosos del santuario jerosolimitano se vincularon a una tradición textual, acaso por ser la única que tenían a su disposición, pero ni esos libros ni sus formas textuales eran usados de modo universal. Este periodo de gran pluralidad textual significa que esos dirigentes, a la vez que escogieron textos aceptados de forma generalizada, estaban tomando la decisión de excluir otros que podrían estar siendo usados por grupos judíos alejados de Jerusalén. Aquel momento fue la primera vez en que la autoridad se vinculó a una forma específica del texto, y fácilmente se advierte cómo en el siglo XXI muchas ideas sobre la Biblia provienen de aquellas actitudes de la Antigüedad. En vez de prestar atención al mensaje teológico, cada signo gráfico cobró autoridad, una creencia desarrollada hacía poco y a la que puede evocar el comentario de Jesús de Nazaret de que ni siquiera un ápice o una tilde de la Palabra de Dios dejará de cumplirse (Mt 5, 18). La forma del texto quedó solidificada, pero también se tomaron decisiones respecto a qué libros incluir, y todos estos factores garantizaron en último término la primacía de la tradición textual que subyace a la Biblia hebrea.

Ya mencionamos la manera en que los libros de la Biblia hebrea se compilaron después de muchos siglos de tradición oral, compromiso con su puesta por escrito, adición de hechos y acentos posteriores, modificaciones y evolución. No obstante, una cosa es preguntarnos cómo fue el origen de los libros bíblicos a nivel individual y otra plantearnos cómo y por qué fueron escogidos e incluidos en la colección actual y cómo y por qué otros fueron excluidos. Esta colección definitiva de libros en la Biblia hebrea es lo que denominamos el canon bíblico. El término «canon» procede del griego y significa «vara recta» o «medida»; cuando se emplea en conexión con una colección de libros da a entender que aquellos que no están en la lista son en cierto sentido inferiores; en relación con los libros de la Escritura significa que son menos espirituales o inspirados. En los escritos del obispo Atanasio, del siglo IV, encontramos el primer uso de este término aplicado a los libros bíblicos. Posteriormente tendremos mucho más que decir acerca del canon del Antiguo Testamento en el cristianismo primitivo[9].

La reflexión actual sobre la literatura clásica también utiliza el término «canon» para referirse a la literatura antigua[10]. No obstante, existen diferencias radicales entre los cánones clásicos y religiosos. En las obras clásicas hay una actitud más liberal y menos excluyente. Así lo demuestra Quintiliano (ca. 35-100 d.C.):

> Mi plan es escoger algunos autores, aquellos que son los más eminentes. Resulta fácil para los estudiantes determinar qué autores se asemejan más a estos, por lo que nadie podrá quejarse si resulta que omito a sus preferidos. Reconozco que hay más que merecen ser leídos de los que se mencionarán aquí.

No parece que Quintiliano quiera excluir, pues para él un canon es un instrumento para priorizar libros, no para divinizarlos. Mucho antes que Quintiliano y poco antes de la traducción de la Septuaginta, en el siglo IV a.C. en Alejandría, de la serie de dramaturgos griegos de la Antigüedad los estudiosos vinculados a la biblioteca alejandrina privilegiaron a tres: Esquilo, Sófocles y Eurípides, que se convirtieron en el criterio para juzgar al resto y al que toda obra debía aspirar. Ya habían sido aclamados en Atenas, pero la investigación textual de la biblioteca de Alejandría consagró para siempre, junto a Homero y Aristófanes, como modelos de la literatura griega. Estos tres maestros del teatro de la Edad de Oro de Atenas en el siglo V a.C. representaron lo mejor de la tragedia griega. Aunque otros como Quérilo, Frínico, Pratinas y Agatón habían precedido y compitieron con los tres, sus obras se perdieron, y los conocemos únicamente por las escasas menciones en otras partes. Aquí, y en paralelo con la formación del canon bíblico, una elite estaba realizando una selección de libros, pero entre una colección de obras que ya gozaban de gran estima. Por otro lado, estos cánones no tienen el

9. Es probable que debamos fechar el Fragmento Muratoriano con posterioridad a la datación tradicional en el siglo II d.C.

10. Cf. T. Hägg, *Canon Formation in Greek Literary Culture*, en E. Thomassen (ed.), *Canon and Canonicity: The Formation and Use of Scripture*, Copenhagen 2010, 109-128. La cita de Quintiliano también procede, vía Hägg, de D. A. Russell, *Quintillian: The Orator's Education*, Cambridge, MA 2002.

tono de política que vemos en los cánones religiosos. Así, mientras que el concepto de canon como colección de libros en relación con los que se juzgan los demás libros sin duda resulta apropiado para reflexionar sobre el canon bíblico, sin embargo los libros de la Biblia hebrea, el Antiguo Testamento cristiano y el Nuevo Testamento se distinguen del resto de cánones porque sus destinatarios contemplan los libros como obra de Dios y porque los que no están en el canon son menos espirituales, o quizás incluso heréticos.

Con todo, el de canon es un concepto que se aplicó mucho después de que los libros fueran escritos, y antes de la creación del canon no era posible predecir cuáles terminarían incluidos en él. Hablar del canon bíblico es, por tanto, algo ineludiblemente retrospectivo. Y existe un elemento de injusticia o prejuicio en esta reflexión, pues valoramos un periodo anterior de la historia religiosa a la luz de decisiones posteriores. Cuando Jesús y Pedro se sentaban a tomar unas cervezas en un bar de la costa del siglo I para contemplar las Escrituras, no llevarían un ejemplar encuadernado de la Biblia hebrea. La razón no es solo porque el formato de libro tal como hoy lo conocemos aún no había aparecido, sino también porque durante este periodo algunos libros que pudieron haber sido considerados Escritura pronto serían excluidos, y otros que después fueron incluidos tal vez no habrían sido considerados Escritura entonces. Al margen de la centralidad de la Torá, algunos profetas y al menos algunos salmos, otras muchas obras judías –como las que vimos en el capítulo 6– podrían haber alcanzado la condición canónica. Nuestra postura actual no es mucho mejor. Cuando tratamos del canon, podemos estar hablando del canon judío, del protestante, del católico o del ortodoxo. Según vimos, incluso dentro del último grupo hay cánones distintos, como la inclusión de 1 Henoc y Jubileos en el canon de la Iglesia ortodoxa etíope. La historia del judaísmo tampoco es tan sencilla, y tenemos constancia de que en el Medievo la Biblia hebrea rabínica no contaba con el respaldo de todo el judaísmo, amén de que los judíos de la diáspora occidental probablemente todavía consideraban Escritura obras apócrifas o pseudoepigráficas[11]. En el

11. A. Edrei - D. Mendels, *A Split Jewish Diaspora: Its Dramatic Consequences*: Journal for the Study of the Pseudepigraph 16/2 (2007) 91-137.

capítulo 10 veremos que conviene distinguir el concepto de «canon» de otro bastante distinto como es el de «Escritura». No todo lo que se consideró «Escritura» fue incluido en el «canon».

La lista de libros se fue unificando sólo muy lentamente durante muchos siglos de ser aceptadas estas obras y de creer en su origen divino. Mientras que algunos libros, como el pesimista Eclesiastés, fueron problemáticos en los primeros siglos de nuestra era y su estatus se ha debatido sin cesar, durante el siglo I d.C. la mayor parte de los libros de la Biblia hebrea que hoy conocemos se trataron como las Escrituras autorizadas del judaísmo, al menos en Palestina. Nada induce a creer que las comunidades de fuera de Palestina no siguieran usando los otros escritos judíos helenísticos, incluyendo los que ahora integran los apócrifos. De hecho, se ha sostenido que usaron otros libros, y sabemos por los debates medievales que no todos los judíos aceptaron las Escrituras que venían de Palestina[12].

En última instancia, sin embargo, el canon de la tierra natal palestina se erigió como la Biblia hebrea para casi todos los judíos hasta la actualidad. Tras la destrucción del templo de Jerusalén por los romanos en el año 70 d.C. y la consiguiente crisis de liderazgo judío, y sin la institución del templo y de su casta sacerdotal en el centro de la vida comunitaria judía, el texto bíblico rellenaría el vacío. Aunque es cierto que los estudiosos jamás habría podido aprobar una lista canónica que no hubiese sido ya aceptada por una serie de seguidores, es necesario de todos modos que algunos líderes judíos decidiesen qué libros usar con más frecuencia que otros. De este modo, quizá incluso en oposición frontal a grupos como los congregados en Qumrán, la canonización puede ser un mecanismo empleado por las autoridades para delimitar las fronteras de sus grupos, para determinar quién está dentro y quién fuera, en parte declarando qué escritos están dentro y cuáles fuera. A finales del siglo I y comienzos del siglo II d.C., el judaísmo estaba avanzando hacia una concentración en la Escritura desconocida hasta entonces, y para que los rabinos pudiesen llevar a cabo sus interpretaciones para la fe y la praxis judías se hizo necesario tener un texto estable.

12 *Ibid.* Cf. también A. Wasserstein - D. J. Wasserstein, *The Legend of the Septuagint: From Classical Antiquity to Today*, Cambridge 2006, 217-237.

Es en este contexto en el que se fijó y cerró el canon de la Biblia hebrea: a partir de entonces ya no circularían de forma generalizada ediciones literarias variantes de los textos bíblicos como las que se encontraban en la Septuaginta y en los manuscritos del mar Muerto, y ya no se añadirían más libros a los veinticuatro.

Algunos investigadores han sugerido que la elección de la Biblia hebrea no fue en realidad una opción, sino que se decidió usar las fuentes que estaban a su disposición. Sin embargo, conocemos demasiado poco acerca de este periodo primitivo, y en la solidificación de un único texto acreditado pudieron verse envueltos intereses sectarios. En todo caso, el nuevo interés por establecer un solo texto dotado de autoridad eliminó la bella diversidad de la producción escrituraria del judaísmo y del cristianismo primitivos, y los exegetas tanto judíos como cristianos pronto se vieron obligados a desarrollar estrategias para dar razón de todos y cada uno de los elementos incoherentes de los textos. Muchas de esas formas textuales alternativas de libros bíblicos y apócrifos fueron erradicadas, bien por los accidentes de la historia –los manuscritos que se han estropeado o los que yacen ocultos bajo las arenas o escondidos en cuevas–, bien por las decisiones de las autoridades religiosas en distintos momentos clave de los dos últimos milenios. Desapareció así la gran variedad que caracterizó a los textos bíblicos antes del comienzo del siglo II d.C., y que resultaba habitual y no presentaba problemas para los primeros usuarios judíos y cristianos de la Escritura.

Seguiremos el rastro de la Septuaginta en la Iglesia cristiana primitiva, pero en primer lugar debemos permanecer algo más en el siglo I para descubrir cómo los primeros autores del movimiento de Jesús siguieron dando testimonio de la gran diversidad de textos bíblicos y, lo que es más importante, cómo la Septuaginta fue con mucha frecuencia su fuente. El Nuevo Testamento ofrece algunos de los mejores ejemplos de la variedad de formas textuales que estaban en circulación en el siglo I d.C.

8

LA SEPTUAGINTA QUE SUBYACE AL NUEVO TESTAMENTO

> «Y ocurrió que siete hermanos con la madre que habían sido arrestados, fueron obligados por el rey a tener contacto con las carnes de cerdo ilegítimas, siendo atormentados con látigos y correas. Y uno de ellos, haciendo de portavoz, habló así: '¿Qué pretendes preguntar y saber de nosotros? Pues estamos dispuestos a morir antes que violar las leyes paternas'» (2 Mac 7, 1-2).
>
> «Y hasta hubo mujeres que recobraron resucitados a sus difuntos. Unos perecieron bajo las torturas, rechazando la liberación con la esperanza de una resurrección mejor; otros soportaron burlas y azotes, cadenas y prisiones» (Heb 11, 35-36).

Los lectores de cualquier Biblia actual pueden sentirse confusos cuando comparan una cita del Nuevo Testamento con su fuente original en el Antiguo Testamento. A menudo la nueva formulación es distinta del original[1]. Siendo cierto que los apóstoles emplearon distintos métodos de interpretación al leer las Escrituras judías, en muchos casos la diferencia entre su cita y nuestra traducción actual del Antiguo Testamento es más fácil de explicar: el Antiguo Testamento de las Biblias actuales es una traducción de la Biblia hebrea, pero los autores del Nuevo Testamento utilizaron casi de forma exclusiva la Septuaginta griega. También hemos visto que las diferencias entre la Septuaginta y la Biblia hebrea no son solo estilísticas, en contraste con las discrepancias que aparecen en las versiones inglesas modernas, por ejemplo, donde a menudo tienen que ver con cuestiones de detalle. Antes bien, la perspectiva teológica de las versiones hebrea

1. La cita de 2 Mac 7, 1-2 utiliza la traducción de J. M. Cañas Reíllo: N. Fernández Marcos - M. V. Spottorno Díaz-Caro (coords.), *La Biblia griega. Septuaginta* II, Salamanca 2011, 877 (N. del T.). El sentido es que esos hermanos ni siquiera tocarían la carne prohibida, y mucho menos la consumirían. Para esta interpretación, cf. D. R. Schwartz, *2 Maccabees*, Berlin 2008, 296.300-301.

y griega de muchos de los libros es distinta y por lo tanto lleva a conclusiones diferentes. La importancia que tiene el uso del griego en vez del hebreo por parte de los autores neotestamentarios difícilmente puede exagerarse, y esto es especialmente cierto cuando preservan vestigios de la pluralidad textual de una manera que les resulta más útil. No importa si lo hacen o no conscientemente. En ocasiones también descubrimos que los autores del Nuevo Testamento citan lo que sin ningún género de dudas es una traducción errónea del texto hebreo en la Septuaginta, lo cual no significa decir que están «equivocados» por hacer tal cosa. En todo caso, solo se podría llegar a esa conclusión si se exigiera a los autores del Nuevo Testamento una absoluta fidelidad al texto masorético medieval de la Biblia hebrea. Algunos lo hacen, pero ni es justo con los escritores del siglo I ni es necesario para la teología cristiana. Jerónimo sabía que para los cristianos era importante la manera en que los autores neotestamentarios emplearon la Escritura, por lo que erróneamente insistió en que utilizaron la Biblia hebrea, donde encontraron las profecías sobre Cristo. Agustín sabía que eso era falso y, consciente igualmente de su importancia para los cristianos, insistió de forma acertada en que hicieron uso de la Septuaginta.

Sin embargo, aún hemos de avanzar cuidadosamente. La distribución de las citas en el Nuevo Testamento es otra confirmación más de que en el siglo I no había una Biblia canónica completa como aquella en la que podríamos pensar hoy en día en nuestras ediciones y traducciones. Los testimonios del Nuevo Testamento nos muestran la misma priorización de determinados textos que hallamos en los manuscritos del desierto de Judea, pero también encontramos en ambas colecciones una gran variedad de tipos textuales; así, si bien podemos decir que los autores neotestamentarios utilizaron de forma abrumadora la «Septuaginta», debemos admitir que no se trataba de una entidad singular. Aunque por conveniencia seguiremos refiriéndonos al uso de la Septuaginta, sería más preciso advertir que cualquiera que leyera las Escrituras judías en el siglo I habría estado expuesto a una vertiginosa diversidad de formas textuales. Esta pluralidad textual del Antiguo Testamento supuso una ventaja para el Nuevo Testamento y para los escritores cristianos primitivos que nos encontraremos en los capítulos venideros. Les permitió escoger la lectura que mejor se acomodase a sus fines, abriendo nuevas sendas para la interpretación bíblica. Sin embargo, en ningún sitio se pone de manifiesto que se haya producido un debate en torno a la pluralidad textual. Para los autores del Nuevo Testamento, encontrar el «texto original» –una inquietud moderna, a menudo con intereses apologéticos– no constituía una prioridad.

1. El trasfondo judío

No deberíamos olvidar que los primeros cristianos fueron judíos, por lo que no resulta sorprendente que los autores neotestamentarios no se basaran exclusivamente en las Escrituras que encontramos en el Antiguo Testamento para acceder a las tradiciones exegéticas judías. El estallido en la producción literaria entre el 200 a.C. y el 200 d.C., analizado en el capítulo 6, proporcionó abundantes materiales para los primeros escritores cristianos, quienes habrían estado expuestos tanto formal como informalmente a los escritos que después fueron clasificados como pseudoepígrafos y apócrifos. Puesto que todavía no existía un canon bíblico, encontramos que los autores del Nuevo Testamento se vieron influidos por estas obras, que en ocasiones citaron.

Los libros más importantes al margen de la Biblia hebrea canónica para los autores del Nuevo Testamento fueron Sirá, Sabiduría, Tobit y 2 Macabeos. Desde hace tiempo se ha señalado que el famoso prólogo del evangelio de Juan (Jn 1, 1-18), en el discurso acerca del Logos divino, comparte muchas características con la Sabiduría de Salomón, si no depende completamente de ella. Hay muchos otros casos en los que los escritos judíos, tanto apócrifos como pseudoepígrafos, influyeron en el pensamiento de los escritores neotestamentarios. Por ejemplo, muchos intérpretes explicarán que el título de Jesús «Hijo del hombre» que se usa en los evangelios procede del libro de Daniel (Dn 7, 13-14; 8, 16-18), aunque en realidad eso solo es parcialmente cierto. El Hijo del hombre de los evangelios se ha elaborado a partir de Daniel y del libro de las parábolas de 1 Hen 37–71. Sorprende descubrir el mismo lenguaje en 1 Hen y en los evangelios: «Antes de que se creara el sol y las constelaciones, antes de que se hicieran los astros del cielo, su nombre fue evo-

cado ante el Señor de los espíritus» (1 Hen 48, 3) y «Pues desde el principio estuvo oculto el Hijo del hombre, y el Altísimo lo guardó por su poder y lo reveló a los elegidos» (1 Hen 62, 7). El pasaje del Hijo del hombre en el evangelio de Mateo (Mt 25, 31-46) acerca de las ovejas y los cabritos dice que el Hijo del hombre se sentará «en su trono de gloria», un elemento que se encuentra al menos tres veces en 1 Henoc (61, 8; 62, 2; 69, 27), y toda la parábola se asemeja al «libro de las parábolas» de 1 Henoc. También puede haber una relación con 2 Esdras (= 4 Esdras Vulg.), donde encontramos al Mesías «a quien el Altísimo ha preservado hasta el fin de los tiempos, el cual nacerá de la estirpe de David» (2 Esd 12, 32). Tanto 1 Henoc como 2 Esdras probablemente fueron compuestos en torno a la época de los evangelios o poco después, pero es posible que se pueda fechar 1 Henoc antes, dada la aparente relación entre el evangelio de Mateo y Henoc. Los evangelistas, en particular el autor del evangelio de Mateo, estaban en deuda con la figura del Hijo del hombre de 1 Henoc, y el autor de la ideología del Hijo del hombre en Henoc estaba elaborando la tradición de Daniel[2].

Tal como descubrimos en el capítulo anterior, 1 Henoc fue considerado canónico solo en el cristianismo ortodoxo etíope, pero otros libros en el canon de otras Iglesias cristianas también influyeron en la composición del Nuevo Testamento. Un ejemplo es la discusión de Pablo en Rom 1, 18-32 sobre la humanidad que no tiene excusas. Como muchos comentaristas han señalado, este pasaje se parece mucho a Sab 13, 1-19; 14, 22-31[3]. Sin duda el apóstol conoce la obra apócrifa, pero lo más significativo es que configura el propio pensamiento de Pablo. Un caso llamativo es Rom 1, 20-23, donde Pablo afirma que los seres humanos no reconocieron a Dios a partir de las cosas creadas porque eran necios; esto también aparece en Sab 13, 1: «Porque necios son por naturaleza todos los hombres que ignoraron a Dios y no fueron capaces de conocer al que existe, a partir de los bienes que estaban viendo, ni reconocieron al artífice

2. D. A. De Silva, *The Jewish Teachers of Jesus, James, and Jude: What Earliest Christianity Learned from the Apocrypha and Pseudepigrapha*. New York 2012, 127-140.
3. Cf. J. A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1993, 269-295.

[illegible]ándose en sus obras». Asimismo, podemos comprender mejor a Pablo cuando dice que el impulso del apetito de los paganos está relacionado con la idolatría, o incluso es consecuencia directa de esta. Y cuando Pablo enumera la lista de ofensas que el pueblo ha cometido sigue un catálogo parecido al de Sab 14, 13-26.

En Jud 9 advertimos el uso de literatura extracanónica en una alusión, y en Jud 14 en una cita explícita. Jud 9 habla de una disputa por el cuerpo de Moisés: «Ni siquiera el arcángel Miguel cuando disputaba al diablo el cuerpo de Moisés se atrevió a proferir algo injurioso; simplemente dijo: 'Que el Señor te reprenda'». En vano buscamos una alusión a este tema en el Antiguo Testamento. Antes bien, se trata de una combinación de tres textos: la obra pseudoepigráfica llamada *Ascensión de Moisés*, donde el arcángel Miguel es un sepulturero; Henoc, en la que Miguel es el acusador; y Zac 3, 2, de la que se deriva la cita explícita: «Que el Señor te reprenda». En Jud 14-15 encontramos la única cita explícita de una obra extracanónica, citando a 1 Henoc como Escritura profética:

Jud 14-15	*1 Hen 1, 9*
Ya profetizó de ellos Henoc, el séptimo patriarca después de Adán, cuando dijo: «Ved cómo viene el Señor con sus innumerables ángeles a entablar juicio contra todos los malvados por todas las acciones que impíamente cometieron, y por todas las insolencias que los malvados pecadores profirieron contra él».	«He aquí que llegará con miríadas de santos para hacer justicia, destruir a los impíos y contender con todos los mortales por cuanto hicieron y cometieron contra él los pecadores e impíos».

2. Al encuentro de las «Sagradas Escrituras»

Las Escrituras judías contenidas en la Septuaginta, y en otros escritos que los autores de hoy en día denominan pseudoepígrafos, constituyeron el marco teológico de los autores del Nuevo Testamento. La importancia del uso que hicieron de la Septuaginta quedará patente cuando prestemos atención a los ejemplos de citas en el capítulo siguiente, pero antes hemos de considerar de forma somera la manera en que los autores neotestamentarios pudieron acceder a dichas Escrituras. Puesto que el uso litúrgico y la memorización probablemente se centraban en los textos considerados fundamenta-

les, es de esperar que las citas procedan abrumadoramente de unos pocos libros. Las escasísimas citas de obras apócrifas no constituyen un argumento contra su condición de Escritura; tampoco son citadas otras partes del Antiguo Testamento. Jesús mismo nunca cita a Josué, Jueces, Rut, 2 Samuel, Job o Abdías, pero nadie ha sugerido que no los considerase textos investidos de autoridad.

En un pasaje memorable se dice que Pablo recordó a Timoteo que este había conocido desde su infancia «las sagradas Escrituras», las cuales –le asegura el autor– fueron inspiradas por Dios y son útiles para su formación cristiana (2 Tim 3, 14-17). Pero ¿cuáles eran esas «sagradas Escrituras» y cómo pudo haberlas conocido Timoteo? No se trataba de los treinta y nueve libros del Antiguo Testamento protestante. Timoteo no se sentaba en las rodillas de su abuela leyendo una Biblia publicada por la Sociedad Bíblica Palestina. En torno al siglo II y a comienzos del siglo I a.C., a lo sumo se habrían tratado como Escritura dotada de autoridad la Torá y los Profetas, pero el estatus de otros escritos seguía siendo objeto de debate. Dado que había incertidumbre respecto a los libros que había que aceptar o rechazar, es posible que durante este periodo algunos hubieran considerado que otros libros, como los que ahora llamamos apócrifos y pseudoepígrafos, también eran «sagradas Escrituras». Sabemos que tal cosa sucedió en Qumrán, donde libros como Jubileos y Henoc fueron tratados como Escritura dotada de autoridad, y algunas obras que los estudiosos han denominado «Escritura reescrita» probablemente fueron compuestas para sustituir a los libros bíblicos. Según indicamos más arriba, el autor del apocalipsis judío de finales del siglo I que ahora se halla en 2 Esd 3–4 (y que también se llama 4 Esdras) afirmaba que había muchos más escritos que al menos algunos judíos consideraban útiles para los mismos fines de los que se hablaba a Timoteo. Este periodo de pluralidad textual y apertura en relación con los límites de la Escritura hace posible incluso que los primeros cristianos tomasen libros como Sabiduría y Eclesiástico como parte de las «sagradas Escrituras» útiles para la formación cristiana.

Es preciso plantearse otra cuestión que surge de la exhortación a Timoteo: ¿Cómo se encontraron las Escrituras los autores del Nuevo Testamento? Si Timoteo aprendió las sagradas Escrituras en su

infancia, ¿de qué forma encontró los diversos libros que gozaban de autoridad? Solo los miembros más ricos de la sociedad podrían haberse permitido el lujo de tener copias personales de varios libros de cualquier escrito, sagrado o profano. Tenemos algunos testimonios de propiedad privada de libros desde el siglo II a.C. hasta el siglo I d.C. (1 Mac 1, 56-57; 2 Mac 2, 13-15; 2 Tim 4, 13), pero se trata de la excepción que confirma la regla. El formato de libro que conocemos hoy en día, donde las páginas están cosidas por el lomo y encuadernadas, sustituyó a los rollos solo en el siglo IV. El códice, como se llamaba (del latín *caudex*, «corteza de árbol»), se empleó antes, pero de forma limitada, y los libros judíos estaban escritos mayoritariamente en rollos. Además, si bien las Escrituras judías estaban escritas y contenidas en rollos, es probable que no más del diez por ciento de la población judía de la Palestina del siglo I pudiera hacer algo más que escribir su nombre[4]. No carece de importancia el hecho de que cuando Jesús se dirige a los fariseos, saduceos y a otros dirigentes de las castas de escribas y sacerdotes pregunte: «¿No habéis leído?» (por ejemplo, Mt 12, 3.5; 19, 4; 21, 16.42; 22, 31; Mc 2, 25; 12, 10.26; Lc 6, 3; 10, 26), pero cuando habla a la multitud dice: «Habéis oído que se dijo» (Mt 5, 21.27.33.38.43), y en Jn 12, 34 la muchedumbre responde: «Hemos oído en la ley»[5]. La capacidad de los escribas de leer y copiar las Escrituras en un entorno en buena medida analfabeto significaba que, de facto, gozaban de la condición de expertos en la interpretación.

El templo y las sinagogas eran los lugares más probables donde una persona se habría encontrado con los rollos de las Escrituras, pero para la mayoría de judíos del siglo I, tanto de Palestina como de la diáspora, el contacto con las Escrituras habría tenido lugar de forma oral, cuando se leían en voz alta. No es posible imaginar el uso de la Escritura en el siglo I al margen de la liturgia, donde se escuchaba, pero también se memorizaba, se recitaba y se cantaba[6]. Por esta razón, es de esperar que libros como Génesis, Deuteronomio,

4. C. Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine*, Tübingen 2001, 503-504.
5. D. Lincicum, *Paul and the Early Jewish Encounter with Deuteronomy*, Tübingen 2010, 25, n. 12.
6. *Ibid.*, 21-28; E. Tov, *The Background of Sense Divisions in the Biblical Texts*, en M. C. A. Korpel - J. M. Oesch (eds.), *Delimitation Criticism: A New Tool in Biblical Scholarship*, Assen 2000, 312-350.

Isaías y los Salmos hayan sido los más citados por los escritores del Nuevo Testamento, de la misma manera que estas obras sobresalen entre las citas de la Escritura en los manuscritos de Qumrán. Los oyentes que participaban en el contexto de la liturgia podrían haber memorizado algunos pasajes escogidos de esos libros, así como los libros completos[7]. Algunos de los manuscritos más antiguos de la Septuaginta ya presentan divisiones en el texto, elementos estructurales que habrían sido necesarios como auxilio de la lectura. Sabemos que mucha gente en la Palestina del siglo I d.C. era capaz de hablar griego, y que el hebreo estaba comenzando a transformarse en una lengua estrictamente litúrgica y académica; incluso los judíos de Palestina hacían uso de las Escrituras en griego, bien cuando las escuchaban en la sinagoga, o en algún intercambio entre ellos mismos, o más raramente viéndolas directamente al leerlas.

Con frecuencia los intérpretes han explicado que las discrepancias entre las citas del Nuevo Testamento y su fuente original del Antiguo Testamento derivaban de los autores neotestamentarios, quienes pudieron haber citado de memoria y equivocarse, o pudieron haber modificado la cita de forma intencionada para insistir en algo que les interesaba, etc.[8] Otros sugieren que los autores neotestamentarios reunieron el material de Antiguo Testamento a partir de «colecciones de testimonios»[9]. La hipótesis de los *testimonia* sugiere que los escritores del Nuevo Testamento emplearon colecciones de citas escogidas de las Escrituras judías organizadas por temas. Hay testimonios de estas colecciones de textos probatorios en Qumrán, siendo el más famoso de ellos el manuscrito conocido como 4QTestimonia, a menudo llamado la «Antología mesiánica», puesto que contiene citas acerca de un mesías. Si bien textos como 4QTestimonia habrían estado a su disposición en el siglo I, estudios en torno al uso que los distintos autores neotestamentarios hacen de

7. J. R. Wagner, *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul in Concert in the Letter to the Romans*, Leiden 2002, plantea de forma convincente que Pablo sabía de memoria el Isaías griego.

8. El argumento de la memorización basada en textos que plantea D. M. Carr, *The Formation of the Hebrew Bible*, New York 2011, 3-149, podría utilizarse en un estudio de las citas del Nuevo Testamento.

9. La formulación más clara de esta postura es la de M. C. Albl, *«And Scripture Cannot Be Broken». The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections*, Leiden 1999.

los textos del Antiguo Testamento han demostrado que estos autores parecen conocer el contexto del que extrajeron el material. Pablo es un buen ejemplo, puesto que cita el Antiguo Testamento casi cien veces. En algunas de sus citas Pablo ha combinado pequeños fragmentos de versículos diferentes, que parecería exactamente lo que se encuentra en los *testimonia*[10]. No obstante, si prestamos cuidadosa atención al contexto de las citas, resulta obvio que Pablo es consciente del contexto más general de la fuente. Por ejemplo, en Rom 15, 7-14 el apóstol conecta varias citas del Antiguo Testamento de las versiones griegas de Sal 18, 49 (17, 50 LXX), Dt 32, 43; Sal 117, 1 (116, 1 LXX) e Is 11, 10[11]. Si solo prestásemos atención a las citas directas, que coinciden en el tema, podríamos deducir que Pablo emplea algún tipo de *testimonia*. Pero considerémoslo detenidamente.

Aunque las citas no concuerdan exactamente con las del texto de la Septuaginta, y de hecho presentan algunas coincidencias con revisiones conocidas de aquella, esta retahíla de citas constituye un argumento contra la hipótesis de los *testimonia*. Todas las citas revelan cierto conocimiento del contexto más amplio de las fuentes originales. Por ejemplo, Rom 15, 8-9 comparte algunas semejanzas con Sal 116, 2 (LXX 117, 2):

> Porque os digo que ciertamente Cristo se hizo servidor de los judíos para probar que *Dios es fiel* al cumplir las promesas hechas a nuestros antepasados. Pero también acoge *misericordiosamente* a los paganos para que glorifiquen a Dios, como dice la Escritura: «Por eso te ensalzaré entre las naciones y cantaré en honor de tu nombre».
>
> Grande es su *misericordia* hacia nosotros
> y *la fidelidad del Señor* dura por siempre.

Los vínculos entre misericordia y fidelidad en ambos contextos, aunque este último no se incluye en la cita de Rom 15, 8-9, sugieren que Pablo conocía el salmo del que estaba citando. Además, si bien

10. D. Lincicum, *Early Jewish Encounter*, 56-57, también refuta la sugerencia de que Pablo tomó notas aleatorias en cuadernos a partir de las cuales seleccionó las citas.

11. Este ejemplo está basado en la excelente reflexión de F. Wilk, *The Letters of Paul as Witnesses to and for the Septuagint Text*, en W. Kraus - R. G. Wooden (eds.), *Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of Greek Jewish Scriptures*, Atlanta 2006, 262-263.

Rom 15, 7-14	Sal 18, 49 (17, 50)	Dt 32, 43	Sal 117, 1 (116, 1)	Is 11, 10
7 Por tanto, acogeos unos a otros, como también Cristo os acogió para gloria de Dios.				
8 Porque os digo que ciertamente Cristo se hizo servidor de los judíos para probar que Dios es fiel al cumplir las promesas hechas a nuestros antepasados.				
9 Pero también acoge misericordiosamente a los paganos para que glorifiquen a Dios, como dice la Escritura: «Por eso te ensalzaré entre las naciones y cantaré en honor de tu nombre».	Por eso te reconoceré entre las naciones, Señor, y a tu nombre cantaré.			
10 Y dice también: «Alegraos, naciones, juntamente con su pueblo».		Regocijaos, naciones, con su pueblo.		
11 Y de nuevo: «Alabad al Señor todas las naciones, celebradlo todos los pueblos».			Alabad al Señor toda la tierra, ensalzadle todos los pueblos.	
12 Y todavía Isaías dice: «Saldrá un descendiente de Jesé; se alzará para gobernar a las naciones y en él pondrán los pueblos su esperanza».				Y ocurrirá en aquel día que la raiz de Iessai y el que se levanta para regir las naciones, en él esperarán las naciones, y su descanso será un honor.
13 Que Dios, de quien procede la esperanza, llene de alegria y de paz vuestra fe, y que el Espíritu Santo, con su fuerza, os colme de esperanza.				
14 Estoy convencido, hermanos míos, de que estáis llenos de bondad, repletos de todo conocimiento, preparados para amonestaros unos a otros.				

en Rom 15, 12 solo cita Is 11, 10, Pablo era también consciente del contexto general y del tema de la paz entre Efraín y Judá en Is 11, pues escribe en Rom 15, 7.14: «Acogeos unos a otros como también Cristo os acogió para gloria de Dios… Estoy convencido, hermanos míos, de que estáis llenos de bondad, repletos de todo conocimiento, preparados para amonestaros unos a otros».

El uso que Pablo hace del Deuteronomio ofrece testimonios adicionales. Antes de su conversión, el encuentro del apóstol con este libro en el ambiente litúrgico de la sinagoga y en su formación para ser maestro de la ley habría inculcado en Pablo un mejor conocimiento de unos pasajes en detrimento de otros. Además de escucharlos, habría sabido los textos fundamentales que recitaría cada mañana y cada tarde de forma cotidiana. Uno de ellos era el *Shemá*, que en un principio solo estaba en Dt 6, 4, pero que luego se extendió a un conjunto de tres pasajes (Dt 6, 4-9; 11, 13-21; Nm 15, 37-41) que siguen siendo parte de la oración judía actual. La esencia de la fe judía se halla aquí, en el versículo fundacional del *Shemá* en Dt 6, 4: «Escucha, Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno». Alguno de esos pasajes tan significativos se coló en los escritos de Pablo, y el *Shemá* mismo fue sorprendentemente convertido en una afirmación cristológica en 1 Cor 8, 6: «Para nosotros no hay más que un Dios: el Padre de quien proceden todas las cosas y para quien nosotros existimos; y un Señor, Jesucristo, por quien han sido creadas todas las cosas y por quien también nosotros existimos»[12]. El hecho de que Pablo solo cite una pequeña frase o declaración no significa que desconozca todo el libro del Deuteronomio. Antes bien, su conocimiento de todo Deuteronomio y de otros libros como Isaías proporciona el trasfondo de muchas de las cosas que escribió. Aun cuando no aparezca de forma explícita en la cita, hay otros indicios en la cita y en su entorno.

Si hemos de ser rigurosos, debemos señalar que existen lugares donde las citas de Pablo son tan distintas de su fuente que o bien ha olvidado su contexto original, o bien no lo conocía. El planteamiento hermenéutico del apóstol ofrece la mejor explicación en esos casos. No desconocía el contexto de su fuente, pero la «mala

12. D. Lincicum, *Early Jewish Encounter*, 1-58.138-140.

lectura» de la Escritura por parte de Pablo deriva de sus convicciones como teólogo misionero, no de su falta de familiaridad con los textos sagrados de Israel[13].

Es posible que Pablo nos proporcione la mayor parte de los testimonios, pero los demás autores del Nuevo Testamento muestran las mismas tendencias. Por ejemplo, en 1 Pedro es posible discernir el influjo del salmo 33 a lo largo de la obra y, como veremos, el evangelio de Mateo, que quizás nació en una comunidad previamente farisea, rezuma por todas partes las Escrituras judías[14]. Se pueden aducir más ejemplos –como los provenientes del autor de Hebreos– para mostrar que, si los autores neotestamentarios poseían *testimonia* que les proporcionaron algunas de las citas del Antiguo Testamento, estos no fueron sino una pequeña contribución[15]. En la mayor parte de las ocasiones los escritores parecen conocer bien los libros de los que extraen su material, y algunos como Pablo aprendían libros enteros de memoria. Es razonable aceptar que los autores habrían contado con distintas formas de interactuar con las Escrituras, pero entre ellas el contexto litúrgico proporciona las posibilidades más satisfactorias. Resulta significativo que, dado que la mayoría de sus citas se basan en la Septuaginta, los cristianos posteriores debatieran si el uso que el Nuevo Testamento hizo de la Septuaginta dotó a esta de una autoridad al menos idéntica a la de la Biblia hebrea. Que los autores neotestamentarios escogieran la Septuaginta en vez del hebreo de forma intencional y que fueran conscientes de las diversas opciones textuales es otra cuestión completamente distinta, aun cuando a menudo sus lecturas de la Septuaginta contuvieran, aunque de forma casual, un mensaje más apropiado para sus fines que el hebreo[16].

13. J. R. Wagner, *Heralds of the Good News*, 25.

14. Para una valoración de la Septuaginta en 1 Pedro, cf. K. Jobes, *The Septuagint Textual Tradition in 1 Peter*, en W. Kraus - R. G. Wooden (eds.), *Septuagint Research*, 311-333.

15. G. J. Steyn, *A Quest for the Assumed LXX Vorlage of the Explicit Citations in Hebrews*, Göttingen 2011, muestra que el autor de Hebreos casi con seguridad no usó *testimonia*. En concreto, cf. cómo utiliza Sal 2 y 2 Sm 7 en Heb 1, 5 en p. 54-56.

16. J. Norton, *Contours in the Text: Textual Variation in the Writings of Paul, Josephus, and the Yahad*, London 2011, es el primer estudio que trata de demostrar que los autores de la Antigüedad eran conscientes de la pluralidad textual y se sirvieron de ella para alcanzar sus metas.

Nos queda otro aspecto más por examinar antes de dirigir nuestra atención a las citas explícitas. En concreto, cómo la Septuaginta influyó en el lenguaje teológico del Nuevo Testamento de una forma que no habría sido posible si los autores neotestamentarios hubiesen empleado las Escrituras hebreas.

3. Lenguaje y teología

Ya desde un principio somos testigos del influjo de la Septuaginta en las primeras expresiones de la fe cristiana[17]. En el Nuevo Testamento, Jesús dice que su sangre es una *kainē diathēkē*, una «nueva alianza». De la alianza se trata en Heb 8, 8-12 y en otros textos, pero quedó preservada en las palabras de Jesús con esta expresión en Lc 22, 20, cuando Jesús dijo en la última cena: «Esta es la copa de la nueva alianza sellada con mi sangre, que se derrama por vosotros»[18]. La sangre de Jesús debía constituir los cimientos de la «nueva alianza», en contraste con la vieja que los discípulos conocían gracias a las Escrituras judías (por ejemplo, Jr 31, 31-34). Así, los primeros cristianos aceptaron las Escrituras judías como profecías acerca de Jesús y con el tiempo comenzaron a llamar a esta colección el «Antiguo Testamento», y a los escritos sobre Jesús y el cristianismo primitivo el «Nuevo Testamento», dado que «testamento» era sinónimo de «alianza»[19]. Las promesas de la alianza de Dios (*berith* en hebreo) fueron traducidas en la Septuaginta por la palabra *diathēkē*. En griego clásico, *diathēkē* había significado «últimas voluntades, testamento», pero en la Septuaginta es el equivalente de la alianza de Dios con su pueblo. El autor de Hebreos juega con el doble sentido, y cuando Lucas recoge el anuncio de Jesús en la última cena de que su sangre estaba estableciendo una «nueva alianza» o un «nuevo testamento», está utilizando este lenguaje en

17. Cf. las acertadas advertencias de C. Boyd-Taylor acerca de la lexicografía de la Septuaginta: C. Boyd-Taylor, *The Semantics of Biblical Language* Redux, en R. J. V. Hiebert (ed.), *«Translation Is Required»: The Septuagint in Retrospect and Prospect*, Atlanta 2010, 41-58.

18. Es perfectamente posible que el adjetivo «nueva» sea una adición posterior a las palabras originales de Jesús.

19. La primera vez que se usa esta terminología se halla en 2 Cor 3, aunque no tiene el mismo sentido que una colección de libros.

contraste manifiesto con la antigua alianza que se encuentra en las Escrituras judías. Pronto los escritos que finalmente serían escogidos para constituir los textos sobre la vida y enseñanzas de Jesús y la primera expresión de la fe cristiana serían llamados «Nuevo Testamento». La distinción misma entre el Antiguo y el Nuevo Testamento está basada en el lenguaje de la Septuaginta.

Aunque Mateo está colocado antes, el evangelio de Marcos es el primero de los evangelios. Marcos comienza diciendo que su escrito es «el comienzo del *evangelio* de Jesucristo, el Hijo de Dios» (Mc 1, 1). La palabra escogida por Marcos, traducida al castellano como «evangelio», es el término griego *euaggelion* («buena noticia»), de la que también derivan vocablos como «evangelista». En el Imperio romano, un «evangelio» (*evangelium* en latín) es el anuncio de buenas noticias acerca del emperador, en ocasiones la declaración de un triunfo militar, y casi siempre se utilizaba en plural, *evangelia*. Aunque los oyentes de la predicación acerca de Jesús hubieran conocido el uso romano, el empleo cristiano del término tiene su origen en la Septuaginta. En la traducción de la Septuaginta de las partes finales de Isaías (Is 40, 9; 52, 7; 60, 6; 61, 1), el término *euaggelion* se emplea como verbo para anunciar la buena noticia del gobierno de Dios. Por ejemplo, Is 52, 7 declara: «¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz, que trae la buena nueva y proclama la salvación, que dice a Sion: 'Ya reina tu Dios'!». Esto es traducido en la Septuaginta griega de la forma siguiente: «Estoy presente como estación en las montañas, como pies del que anuncia la buena noticia de paz, como el que anuncia cosas buenas, porque haré que se escuche tu salvación diciendo a Sión: 'Tu Dios reinará'». La palabra griega traducida como «el que anuncia la buena noticia» es una forma verbal de *euaggelion*. Probablemente cuando Marcos escribió (ca. 70 d.C.) la palabra ya había sido utilizada durante varias décadas para referirse al ministerio de Jesús, y los oyentes romanos de Marcos del siglo I habrían conocido el uso imperial del término. Marcos comienza el versículo siguiente (Mc 1, 2) con la expresión: «como está escrito en el profeta Isaías», para seguidamente citar a Malaquías e Isaías. Al menos en este contexto al comienzo del evangelio da la impresión de que el concepto marcano de *euaggelion* estaba enraizado en

el Isaías griego, aun cuando desafiara también al término imperial. Pese a que Marcos ya sabía que el término remitía a Jesús, parece clara la ascendencia de la Septuaginta en la Iglesia primitiva. Marcos conocía bien el contexto del *euaggelion* de Isaías, y vinculó el ministerio de Jesús con sus raíces en las Escrituras judías. A partir de entonces, *euaggelion* se convirtió en uno de los términos más importantes en el lenguaje del cristianismo[20].

Hay términos neotestamentarios con una importancia teológica trascendental que derivan también de la Septuaginta. El concepto de la «gloria de Dios», tal como se desarrolla en el Nuevo Testamento, hunde sus raíces en la Septuaginta, sobre todo en el libro de Isaías. De todos modos, algunos de los términos más importantes son, sin duda, el de «virgen» y los dos títulos aplicados a Jesús, «Señor» y «Cristo», todos los cuales proceden de la Septuaginta. Mateo y Lucas incluyen el relato del nacimiento virginal, pero la cita de Is 7, 14 en Mt 1, 23 contiene la profecía: «Mira, la virgen concebirá y dará a luz un hijo, a quien pondrán por nombre Emmanuel, que significa 'Dios con nosotros'». El término griego para «virgen» es *parthenos*, pero la palabra hebrea en Is 7, 14 es *'almah*, que tiene el sentido de «jovencita». La tradición cristiana ha leído el versículo como una predicción del «nacimiento virginal» de un Mesías, aun cuando la elección por parte del traductor de *parthenos* era solo una de las múltiples correspondencias del hebreo *'almah*. Independientemente de la intención del traductor, no se puede dudar de que Mateo quería enfatizar el nacimiento milagroso de Jesús[21]. En realidad, merece la pena preguntarse cómo habría introducido Mateo la profecía del nacimiento virginal de no haber sido por la Septuaginta. Es posible, muy probable de hecho, que Mateo ya conociese una tradición sobre el nacimiento virginal de Jesús, pero el argumento del evangelista de que este hombre es el Mesías prometido no podría haberse realizado sin una cita de las Escrituras judías. Otra cosa habría sido que Mateo dijera: «Este Jesús nació

20. Cf. R. E. Watts, *Isaiah's New Exodus in Mark*, Tübingen 1997; M. D. Hooker, *Isaiah in Mark's Gospel*, en S. Moyise-M. J. J. Menken (eds.), *Isaiah in the New Testament*, London 2005, 35-50.

21. R. de Sousa, *Is the Choice of* ΠΑΡΘΕΝΟΣ *in LXX Isa. 7:14 Theologically Motivated?*: Journal of Semitic Studies 53 (2008) 211-232.

de una virgen de acuerdo con una tradición oral», pero contar con un texto de las Escrituras judías, proporcionado por la Septuaginta, significaba que podía fundar la tradición del nacimiento virginal en una afirmación profética real.

Otro caso es el uso de *kurios* remitiendo a Jesús. Para Yahvé (en la Biblia de La Casa de la Biblia, «el Señor»), la Septuaginta utiliza *kurios*. Aunque el término *kurios* por lo general tiene que ver con la autoridad sobre los demás, cuando los autores del Nuevo Testamento hacen uso de este término de la Septuaginta para referirse a Jesús están llevando a cabo una declaración extraordinaria: se ha de identificar a Jesús de Nazaret con Yahvé. La otra palabra no menos importante en el Nuevo Testamento que procede de la Septuaginta es *christos*, «Cristo». Cristo no es parte del nombre del hombre de Nazaret, como si encima de la puerta del domicilio familiar estuviese escrito «los Cristo». Antes bien, «Cristo» es un título explícitamente mesiánico empleado por los autores del Nuevo Testamento, los cuales han aprendido esta palabra a la luz de la traducción de la Septuaginta del término hebreo *mashiach*, «ungido», que a menudo se traduce como «mesías». A decir verdad, en algunas partes se detecta un cierto interés mesiánico por parte del traductor de la Septuaginta. Una de ellas puede haber sido Am 4, 13. En la Biblia hebrea Dios «revela al hombre sus pensamientos», pero en la Septuaginta ha «anunciado al hombre su ungido». En cualquier caso, ha de establecerse una clara distinción entre la teología que los traductores de la Septuaginta perseguían y la desarrollada por los autores cristianos posteriores. Es posible sencillamente que en Am 4, 13 tengamos una lectura mesiánica, pero sin ningún género de dudas los autores neotestamentarios explotaron el uso de *christos* en la Septuaginta, en Amós y en otros lugares, con fines mesiánicos.

La Septuaginta influye en el Nuevo Testamento no solo a través de préstamos lingüísticos directos. Aunque más difíciles de valorar que las citas explícitas, las alusiones al lenguaje y al pensamiento de la Septuaginta son ubicuas, si bien a veces resultan difíciles de determinar. Algunas alusiones muy conocidas a la Septuaginta se hallan en el Magnificat (el «cántico de María» de Lc 1, 46-55) y el Benedictus (el «cántico de Zacarías» de Lc 1, 68-79), y en Lc 1, 42 la descripción de María como bendita entre todas las mujeres de la tierra se corresponde con el lenguaje de Jud 13, 18. Tras la proclamación de paz por los ángeles provocada por la llegada de Jesús (Lc 2, 14), Simeón declara que puede morir porque sus ojos han contemplado al niño Jesús (Lc 2, 29), exactamente lo mismo que Ana había dicho cuando vio a Tobías (Tob 11, 9).

A la luz de estos ejemplos queda claro el impacto que tuvo la Septuaginta en el lenguaje y la teología neotestamentarios, pero a continuación pasamos a las citas explícitas del Antiguo Testamento en el Nuevo, donde vemos que la Septuaginta está presente desde Mateo hasta el Apocalipsis.

9
LA SEPTUAGINTA EN EL NUEVO TESTAMENTO

«La muerte ha sido vencida» (Pablo en 1 Cor 15, 54, según la versión de la Septuaginta de Is 25, 8).

«Dedicar atentamente una sola hora al texto de la Septuaginta aumentará nuestro conocimiento exegético de las epístolas paulinas más que todo un día leyendo un comentario» (Adolf Deissmann).

1. Las Escrituras de Jesús y los evangelistas

Cuando pensamos en la forma de las Escrituras judías que utilizaron los evangelistas, hemos de recordar que no solo escribieron material en forma de relato sobre la vida y las enseñanzas de Jesús, sino que también recogieron su versión e interpretación de sus palabras[1]. Resulta fascinante el modo en que decidieron mostrar el uso de las Escrituras por parte de Jesús, pues en sus relatos presentan a Jesús enseñando sobre todo a partir de las Escrituras judías en griego, aun cuando su lengua materna fuera el arameo. Ello no significa que Jesús no pudiera leer o que no escuchara a menudo las Escrituras judías en griego cuando acudía a la sinagoga; dado su entorno lingüístico, podría haber sabido suficiente griego al menos como para haber entablado una conversación básica.

El autor del evangelio de Mateo podría haber salido de un grupo judío del siglo I como el de los fariseos, siendo por lo tanto el evangelista que más probablemente hubiese utilizado las Escrituras hebreas. Incluso cuando tomó prestado material de Marcos y de otras fuentes, Mateo habría sido capaz de cotejarlo, ya fuera mentalmente

1. La cita de Deissmann está tomada de K. H. Jobes - M. Silva, *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids, MI 2000, 23; originalmente en A. Deissmann, *The Philology of the Greek Bible*, London 1908, 12.

o con una copia material del hebreo. No obstante, resulta sorprendente lo que encontramos. Las citas mateanas de las Escrituras judías han sido estudiadas a conciencia, y algunos exegetas del Nuevo Testamento han tratado de determinar con exactitud estadística el número de veces que el evangelista utiliza la Septuaginta y el número de veces que emplea las Escrituras hebreas[2]. En cualquier caso, se trata casi con toda seguridad de un cálculo imposible, porque muchas de esas citas fueron copiadas a partir de sus fuentes, y si él las modificó en algún sentido, parecen tender hacia la forma hebrea. Sin embargo, la preponderancia de las revisiones griegas sobre las Escrituras hebreas en esta época (cf. cap. 7) significa que, incluso donde Mateo sigue el hebreo palabra por palabra, podría estar siguiendo una revisión griega. No hay motivo para suponer que este evangelista pasara del hebreo al griego, sobre todo porque estaba escribiendo en griego. Es más probable que el evangelio de Mateo contenga rastros tanto de la forma primitiva de la Septuaginta como de las versiones revisadas[3]. Muchos de los indicios son minúsculos, pero tomados en conjunto resultan muy claros.

No hay razón para suponer desde un principio que Marcos y Lucas conocieran las Escrituras hebreas. Marcos fue el primer evangelio en escribirse, lo que significa que Lucas y Mateo tomaron muchas de sus citas de Marcos y las dejaron en su forma griega, aun cuando llevaron a cabo ligeros cambios para insertar la cita en su contexto. En los evangelios de Marcos y Lucas no encontramos indicios de que sus autores supieran hebreo. Puesto que las fuentes de Marcos no han sobrevivido, sino que son el resultado de hipótesis, es difícil estar seguros de dónde tomó sus citas[4]. Pudo haber tomado algunas de las tradiciones más primitivas de la Iglesia naciente, en particular aquellas que son más sucintas y poseen cierta importancia teológica. Puede que no tuvieran una base textual ex-

2. R. H. Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel*, Leiden 1967; R. H. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Grand Rapids, MI 1999.

3. M. J. J. Menken, *Matthew's Bible: The Old Testament Text of the Evangelist*, Leuven 2004, 9.

4. No es este el lugar para adentrarnos en el discutido territorio de las relaciones entre Mateo, Marcos y Lucas, pero un análisis legible lo encontramos en M. Goodacre, *The Synoptic Problem: A Way Through the Maze*, London 2001.

plícita[5]. En la mayoría de los casos, no obstante, es fácil mostrar que Marcos contaba con una forma griega del Antiguo Testamento; por esto su uso de la Septuaginta apenas ha sido debatido.

Por ejemplo, en Mc 7, 6-7 Marcos pone en boca de Jesús la aplicación de Is 29, 13. ¿Qué impedía al pueblo dar culto verdadero? La noción de Marcos deriva de la Septuaginta: el pueblo estaba obsesionado por la tradición y la doctrina humana. Según el Isaías hebreo, no podían dar culto verdadero porque trataban de cumplir solo con los aspectos formales de la religión, pero Marcos sigue la Septuaginta, por lo que queda explícita la conexión entre la tradición y los maestros[6].

Mc 7, 6-7	*Is 29, 13 (LXX)*	*Is 29, 13 (hebreo)*
Jesús les contestó: «Bien profetizó Isaías de vosotros, hipócritas, según está escrito:	El Señor dice:	Dice el Señor:
'Este pueblo	Este pueblo viene a mí;	Este pueblo me alaba con la boca,
me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí. En vano me dan culto, enseñando doctrinas que son preceptos humanos'».	me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí y en vano me adoran, enseñando preceptos y doctrinas humanos.	y me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí y el culto que me rinden es puro precepto humano, simple rutina.

Uno de los ejemplos más llamativos de la preferencia de un evangelista por presentar a Jesús citando la Septuaginta se encuentra en el evangelio de Lucas. En Lc 4, 18 Jesús lee del rollo de Isaías para declarar que su ministerio consiste, entre otras cosas, en «dar la vista a los ciegos». Esto no aparece en la versión hebrea de Is 61, 1, sino que se trata de una cita directa de la Septuaginta.

Además, Lucas incluye otra frase que no se halla ni en la versión hebrea ni en la griega de Is 61, 1: «libertar a los oprimidos». Aunque «libertar a los oprimidos» parece muy similar a «proclamar la liberación a los cautivos», se trata de expresiones hebreas

5. S. Moyise, *Deuteronomy in Mark's Gospel*, en S. Moyise - M. J. J. Menken (eds.), *Deuteronomy in the New Testament*, 27-41.

6. M. Hooker, *Isaiah in the Gospel of Mark*, en S. Moyise - M. J. J. Menken (eds.), *Isaiah in the New Testament*, London 2005, 39-41; R. Watts, *Isaiah's New Exodus in Mark*, 216-218.

muy distintas, de forma que Lucas sin duda no está leyendo el texto hebreo. Antes bien, el evangelista toma esta frase de la Septuaginta de Is 58, 6. Al insertarla en el conjunto de la cita de Is 61, Lucas presenta a Jesús anunciando su misión como liberación de los pobres y oprimidos, que más adelante vincula con el arrepentimiento de los ricos (Lc 16, 19-31)[7]. Aquí vemos lo que todavía quedará más claro en el uso que Pablo hace de las Escrituras judías: a menudo, los autores del Nuevo Testamento encuentran en la Septuaginta material que les permite ofrecer distintos énfasis teológicos.

Lc 4, 17-18	*Is 61, 1 (LXX)*	*Is 61, 1 (hebreo)*
Le entregaron el libro del profeta Isaías y, al desenrollarlo, encontró el pasaje donde está escrito:		
El espíritu del Señor está sobre mí	El espíritu del Señor está sobre mí,	El espíritu del Señor está sobre mí,
porque me ha ungido	porque me ha ungido;	porque el Señor me ha ungido.
para anunciar la buena noticia a los pobres;	me ha enviado para anunciar la buena noticia a los pobres,	Me ha enviado para dar la buena nueva a los pobres,
me ha enviado	para curar a los de corazón destrozado,	para curar los corazones desgarrados
a proclamar la liberación de los cautivos	para proclamar libertad a los cautivos	y anunciar la liberación a los cautivos,
y dar la vista a los ciegos, la libertad a los oprimidos.	y recuperación de la vista a los ciegos.	a los prisioneros la libertad.

Mateo, Marcos y Lucas reciben el nombre de «evangelios sinópticos» en la exégesis, dado que comparten bastantes materiales: la palabra *sinopsis* es griega y significa ver algo a la vez. El evangelio de Juan, sin embargo, es muy distinto, no solo en su acento teológico, sino también en la falta de material compartido con los sinópticos. En el cuarto evangelio advertimos que en ocasiones el escritor modifica la cita de la Septuaginta, pero otras veces cita directamente[8]. Un estudio sugirió que, frente a las tesis de que Juan

7. B. J. Koet, *Isaiah in Luke-Acts*, en S. Moyise - M. J. J. Menken (eds.), *Isaiah in the New Testament*, 84.

8. Hay pocas cosas que objetar en M. J. J. Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel: Studies in Textual Form*, Kampen 1996, y mi análisis confirma el suyo. Cf. su obra para una argumentación más amplia de estos y otros ejemplos.

pudiera emplear fuentes semitas, en realidad utilizó exclusivamente la Septuaginta, y cualquier desvío de la Septuaginta se debe a que hace su propia edición de la cita o a que utiliza una revisión de la Septuaginta[9]. Un ejemplo que muestra cómo Juan utiliza la Septuaginta es la cita de Is 40, 3. En Jn 1, 23 el evangelista cita Is 40, 3 de una versión griega, aunque lleva a cabo una ligera adaptación a su propio mensaje.

Jn 1, 23	*Is 40, 3 (LXX)*	*Is 40, 3 (hebreo)*
Aplicándose las palabras del profeta Isaías, se presentó así:		
«Yo soy la voz	Voz	Una voz
del que clama	del que grita	grita:
en el desierto:	en el desierto:	«En el desierto
'Allanad	«Preparad	preparad
el camino del Señor'».	el camino del Señor,	un camino al Señor,
	enderezad las sendas	allanad en la estepa
	de nuestro Dios».	una calzada
		para nuestro Dios».

Juan encuentra en la traducción griega un vehículo apropiado para introducir el ministerio del eremita errante del desierto, Juan Bautista. La cita del cuarto evangelio es más breve, puesto que el evangelista tan solo utiliza la primera parte del texto de Isaías: «preparad el camino del Señor», aunque también ha transformado el verbo, pasando de «preparar» a «allanar». La causa de tal decisión puede haber sido que él interpretaba que las dos líneas de Is 40, 3 transmitían a fin de cuentas lo mismo. En consecuencia, omite la parte que habla de «allanar la calzada», pasando ese verbo a la primera parte de la frase y haciendo que la cita diga: «Allanad los caminos del Señor».

De todos modos, puede haber otro motivo. Leer «preparar el camino y allanad la calzada» podría sugerir que el ministerio de Juan era simplemente preparatorio y terminaría cuando llegara Jesús. Al evitar el uso del verbo «preparar» y optar por «allanar», el evangelista podía haber intentado buscar una interpretación que destacase el ministerio del Bautista junto a Jesús, de forma que ambos predi-

9. B. G. Schuchard, *Scripture within Scripture: The Interrelationship of Form and Function in the Explicit Old Testament Citations of the Gospel of John*, Atlanta 1992.

can la llegada del reino de Dios. Se trata de un ejemplo del modo en que Juan a veces modifica sus citas, aun cuando parece claro que la ha tomado del griego[10].

Aunque brevemente, debemos señalar un ejemplo mencionado a menudo para demostrar que Juan no solo utiliza la Septuaginta, sino también otras versiones griegas a las que pudo tener acceso. Al citar Zac 12, 10 en Jn 19, 37, la terminología del autor en griego es la misma que la de la revisión griega atribuida a Teodoción, si bien se trata en realidad de una revisión anterior elaborada antes del Nuevo Testamento. Juan cita a Zacarías: «Mirarán al que traspasaron». La Septuaginta decía: «Me mirarán porque han danzado de forma triunfal». Teodoción intenta enmendar lo que parece una lectura de la Septuaginta provocada porque el traductor griego malinterpretó el hebreo, y esa es la interpretación que adopta Juan.

Se piensa que los Hechos de los apóstoles constituyen el segundo de un relato en dos volúmenes escrito por Lucas, siendo el evangelio el primero de ellos, por lo que es de esperar que veamos el mismo uso de la Septuaginta que encontramos en el evangelio. En el concilio de Jerusalén, para dar validez a la conversión de los gentiles, Santiago menciona con aprobación la historia de Simón de cómo Dios incluye a estos en su plan, porque, tal como dice Santiago, el relato de Simón «concuerda con las palabras de los profetas». El profeta que cita en este pasaje es Amós, y Hch 15, 16-18 lo recoge de la siguiente manera:

Hch 15, 15-18	*Am 9, 11-12 (LXX)*	*Am 9, 11-12 (hebreo)*
15 Esto concuerda con las palabras de los profetas, pues está escrito:		
16 Después de esto volveré y restauraré la tienda de David, que estaba destruida.	Aquel día levantaré la tienda de David que está caída	11 Aquel día levantaré la choza caída de David, repararé sus brechas,
Repararé sus ruinas y la volveré a levantar,	y reconstruiré sus ruinas y repararé su destrucción, y la reconstruiré como en los tiempos antiguos,	levantaré sus ruinas y la reconstruiré como en los tiempos antiguos.
17 para que el resto de los hombres busque al Señor, junto con todas las naciones sobre las que se ha invocado mi nombre.	para que el resto de los hombres y las naciones sobre las que se ha invocado mi nombre me busquen[11].	12 Para que conquisten el resto de Edom y todas las naciones en las que se invoca mi nombre.
Así lo dice el Señor que realizó estas cosas 18 anunciadas desde antiguo.	Dice el Señor que hace estas cosas.	Oráculo del Señor.

10. Cf. M. J. J. Menken, *Old Testament Quotations*; B. G. Schuchard, *Scripture within Scripture*, 1-15.

En el contexto de la versión hebrea, la profecía se centra en el beneficio del pueblo de Israel: este heredará el resto de Edom y de las demás naciones. Pero en la Septuaginta el foco ha cambiado, y los gentiles buscan al Señor, lo que resulta muy útil en manos de Lucas, puesto que trata de legitimar la misión a los gentiles. El evangelista puede hacer uso de las largas citas de Hch 7, 13.15 para respaldar la actividad misionera de la Iglesia primitiva en su búsqueda de los gentiles, y las citas del profeta Amós –incluida esta-- muestran al mismo tiempo el castigo de Dios y la renovación de Israel, que desde la óptica de Lucas es la comunidad de judíos y gentiles[12].

Los evangelios y Hechos ofrecen abundantes ejemplos del uso de la Septuaginta, aunque solo tengamos espacio para examinar unos pocos. Parecería que si alguno de esos escritores hubiera utilizado las Escrituras judías en hebreo, este habría sido Mateo. El hecho de que también él use las Escrituras judías en griego resulta significativo. Asimismo, es cierto que Mateo y alguno de los otros utilizaron las formas revisadas de las Escrituras judías griegas, de forma que incluso los evangelistas son testigos de la pluralidad textual del siglo I. A continuación veremos cómo el principal apóstol del cristianismo emplea la Septuaginta griega de forma muy significativa. Pablo descubre que las versiones griegas de la Escritura resultan más adecuadas para su intención de anunciar el mensaje de Dios a los gentiles.

11. El objeto directo («me») falta en griego, pero lo proporciona el traductor de la NETS.

12. Cf. también W. Kraus, *The Role of the Septuagint in the New Testament: Amos 9:11-12 as a Test Case*, en R. J. V. Hiebert (ed.), *«Translation Is Required»*, 171-190; H. Utzschneider, *Flourishing Bones – The Minor Prophets in the New Testament*, en W. Kraus - R. G. Wooden, *Septuagint Research*, 273-292.

2. El apóstol Pablo

El pedigrí que Pablo reclama para sí garantiza que podría haber empleado las Escrituras hebreas, y un estudioso ha planteado que el uso que Pablo hace de las Escrituras es casi siempre dependiente de formas hebreas y arameas[13]. Sin embargo, en la actualidad el consenso apunta a que cuando cita de las Escrituras judías, muy a menudo, o quizá siempre, prefiere el griego. A veces las razones tienen que ver con su exégesis, pero es más habitual que su opción por el griego tan solo remita a la forma que con más frecuencia encontró en las Escrituras dentro del contexto de la liturgia y del estudio, que habría sido por lo general en griego. Para investigar el uso de las Escrituras judías por parte de Pablo y descubrir no solo si privilegió la versión hebrea o griega, sino también si ello incidió de alguna manera en su exégesis, hemos de contemplar la Carta a los romanos. Resulta fundamental reconocer cómo utilizó Pablo las Escrituras que los cristianos denominan Antiguo Testamento, pues constituyen el cimiento de sus formulaciones teológicas y, por consiguiente, de la mayoría del cristianismo posterior. El libro de Isaías se encuentra en el centro de la teología de Pablo en su Carta a los romanos[14].

En Rom 2, Pablo condena duramente a los judíos, llamándoles pecadores y concluyendo que ellos, al igual que los gentiles, han de acoger a Jesús como Señor. La retórica más estridente se encuentra en los vv. 17-24, en los que Pablo juzga a los judíos por haber cumplido solo la ley. En el versículo final de este pasaje (v. 24), Pablo cita Is 52, 5 según la versión griega. Aquí encontramos una variante significativa con respecto al hebreo.

Pablo utiliza con gran éxito el «por vuestra causa» de la Septuaginta. El traductor griego había dotado de intensidad a la condena original convirtiéndola en una grave acusación contra Israel: fue

13. T. H. Lim, *Holy Scripture in the Qumran Commentaries and Pauline Letters*, Oxford 1997.

14. Para un análisis de estos ejemplos relativos al uso de Isaías por parte de Pablo en Romanos, los lectores deberían consultar los pasajes pertinentes y las razones aducidas por J. R. Wagner, *Heralds of the Good News*, que hasta la fecha es el argumento más convincente acerca de la forma en que Pablo utilizó la Septuaginta en Romanos y la fuente que guía buena parte de esta reflexión.

culpa suya que permanecieran en el exilio. El uso de este versículo aquí en Rom 2, 24, colocado antes de la explicación de su evangelio, revela cómo pretende situarse a sí mismo dentro de la tradición profética de Isaías. En Isaías, después de este versículo el profeta declara cómo puede producirse el retorno del exilio. Pablo hace lo mismo, pero, para el apóstol, el pueblo de Israel seguirá en el exilio mientras continúen rechazando a Cristo[15].

Rom 2, 24	*Is 52, 5 (LXX)*	*Is 52, 5 (hebreo)*
Pues como dice la Escritura:	Esto dice el Señor: Os admirabais y gemíais porque mi pueblo fue tomado gratis;	Pero ahora, ¿qué es lo que veo? Oráculo del Señor. Se han llevado a mi pueblo por nada, sus opresores dan gritos de triunfo, oráculo del Señor,
«Por vuestra causa el nombre de Dios es ultrajado entre los paganos».	esto dice el Señor. Por vuestra causa mi nombre se blasfema continuamente entre las naciones.	y ultrajan mi nombre sin cesar.

La conocida sección de Rom 9–11 remite al papel de Israel en el plan de salvación de Dios. Una vez más, resulta significativo que cuando Pablo escribe estas disquisiciones teológicas habla de los Profetas en la Septuaginta.

Pablo defiende la inclusión de los gentiles en el plan de Dios para Israel, y combinando elementos de la versión griega de Oseas extiende la promesa a los gentiles. Os 1, 10; 2, 23 remiten en concreto a la garantía de que Israel prosperará; en Rom 9, 25-26 Pablo asegura que esto se extiende a los gentiles. De este modo, el apóstol «malinterpreta» intencionadamente a Oseas, al igual que hace en otras partes de Romanos con las Escrituras hebreas, con el propósito de encontrar un hueco para los gentiles en el plan de Dios[16]. Veremos más adelante, a la luz del uso que hace Pablo de Dt 32, 43, que en ocasiones la lectura de la Septuaginta se adecua mejor a las metas del apóstol, ya la escogiera de forma consciente o no; en otros casos, se toma las licencias que le permite una interpretación libre de la Septuaginta para insistir en su comprensión inclusiva de la salvación de Dios.

15. *Ibid.*, 15-18.
16. *Ibid.*, 82.

Otra cita de Os 1, 10 en Rom 9, 26 da a Pablo una nueva oportunidad de ampliar la llamada a los gentiles. Aunque las ediciones griegas y todas las versiones actuales ofrecen una lectura similar a la de La Casa de la Biblia («en el mismo lugar en que se les dijo»), la mejor lectura basada en criterios textuales es: «en el mismo lugar dondequiera que sean llamados»[17]. La primera puede dar la impresión de que el pueblo fue llamado en un lugar concreto, en cuyo caso el lector tal vez suponga que se refiere exclusivamente al pueblo de Israel. Pero el juego que Pablo hace con la Septuaginta le permite convocar a los gentiles dondequiera que puedan estar, y la llamada aparece en futuro para hacerles saber que Dios seguía llamándoles. Pablo muestra entender el mensaje de todo Oseas; no se limita a sacar algunos pasajes de contexto. En cualquier caso, altera levemente el texto para sacar a la luz lo que ya estaba allí en la Septuaginta.

Rom 9, 30-33 contiene una cita de Is 28, 16 en una conclusión muy importante al final de la primera parte del razonamiento de Pablo en esta sección. Destaca en particular el v. 33:

Rom 9, 33	*Is 28, 16 (LXX)*	*Is 28, 16 (hebreo)*
Según dice la Escritura:	Por eso así dice el Señor:	
«Mirad que pongo en Sion	«Mirad, yo meteré en los cimientos de Sion	«Voy a poner una piedra de cimiento en Sion,
una piedra en la que podéis tropezar, y un peñasco que os puede hacer caer.	una piedra preciosa, escogida, una valiosa piedra angular en sus cimientos,	una piedra sólida, angular, preciosa;
Pero el que ponga en ella su confianza, no quedará defraudado».	y el que confíe en ella no quedará avergonzado».	quien se apoye, no sucumbirá».

Pablo combina las ideas de que se pondrá una piedra en Sion y proporcionará la salvación a quienes confíen en ella, y que la piedra será también un obstáculo con el que muchos tropezarán (las mismas ideas en Rom 11, 9-12 y 1 Cor 1, 23). Lo importante es que Pablo opta por la lectura de la Septuaginta, que afirma que quien confíe «en ella (= la piedra) no quedará defraudado». En el libro hebreo de Isaías, en cambio, el objeto de la confianza queda indefinido y quien confía «no sucumbirá». Los otros aspectos de esta cita son muy complejos, aunque cabe destacar otro elemento de Rom 9, 33. La construcción gramatical de Pablo es muy similar a las traducciones de Aquila, Símaco y Teodoción, y de nuevo sugiere que el apóstol posiblemente era consciente de las diversas formas textuales[18].

17. La lectura adoptada en el v. 26 se opone a la de la New Revised Standard Version y a la de todas las versiones inglesas, que han seguido el texto griego en la 27ª edición de Nestle-Aland. Más convincente, a partir de criterios textuales, es la lectura que propone J. R. Wagner, *Heralds of the Good News*, 84, nn. 126-127.

En Rom 10, 20-21 Pablo de nuevo se aprovecha de la versión griega de Isaías.

Rom 10, 20-21	*Is 65, 1-2 (LXX)*	*Is 65, 1-2 (hebreo)*
20 Isaías, por su parte, se atreve a decir: «Me han encontrado los que no me buscaban; me he manifestado a los que no preguntaban por mí». 21 Y a Israel le dice: «Durante todo el día he tenido extendidas mis manos hacia un pueblo incrédulo y rebelde».	1 Me hice visible a los que no me buscaban y fui encontrado por los que no preguntaban por mí; dije: «Mira, aquí estoy» a una nación que no invocó mi nombre. 2 Todo el día desplegué mis manos a un pueblo desobediente y opuesto, los que no caminaron por camino verdadero, sino detrás de sus pecados.	1 Daba respuesta a los que no me preguntaban, iba al encuentro de los que no me buscaban; decía «estoy aquí» al pueblo que no me invocaba. 2 Tenía siempre los brazos abiertos para acoger a un pueblo rebelde que andaba por mal camino y seguía sus propios caprichos.

En la versión hebrea de Is 65, 1-2, el foco se coloca sobre Israel. Aunque no preguntan por él ni lo buscan, Dios se pone a disposición del Israel desobediente. El traductor del Isaías griego lo convirtió en un acontecimiento pasado, puesto que compuso este texto después de la versión hebrea; por lo tanto aquí Dios se hizo visible y lo encontraron. A Pablo, no obstante, le convenía contrastar ambas, y (¿de forma intencionada?) malinterpreta el texto, de forma que ahora se hace que Isaías demuestre el deseo de Dios de aceptar a los gentiles. La formulación que escoge Pablo –«me he manifestado»– está tomada directamente del griego, aunque Pablo invierte el orden de las dos primeras frases. La inserción de «y a Israel le dice» es importante porque permite al apóstol afirmar que, mientras que Dios se ha manifestado a los gentiles, los israelitas siguen siendo «un pueblo incrédulo y rebelde». El lenguaje de Pablo procede del griego y su intención es condenatoria: la culpa es de Israel[19].

18. J. R. Wagner, *Heralds of the Good News*, 126-151.
19. *Ibid.*, 205-216.

Hacia el final de la epístola Pablo advierte a los cristianos que no juzguen, instándoles, por el contrario, a que se ayuden unos a otros y vivan en paz en la comunidad de creyentes. ¿Por qué se debería juzgar a otros creyentes cuando todos nos presentaremos ante Dios? Pablo cita Is 45, 23 en Rom 14, 11, pero en vez de que toda lengua jure (como aparece en hebreo), la Septuaginta y Pablo dicen que toda lengua reconocerá a Dios, o que lo alabará.

Rom 14, 11	*Is 45, 23 (LXX)*	*Is 45, 23 (hebreo)*
«Por mi vida», dice el Señor, «que ante mí se doblará toda rodilla, y todos darán gloria a Dios».	Juro por mí mismo: [...] pues toda rodilla se doblará ante mí y toda lengua reconocerá a Dios.	Por mí mismo lo juro: [...] «Ante mí se doblará toda rodilla, por mí jurará toda lengua».

La Septuaginta de Deuteronomio también brindó a Pablo el lenguaje que necesitaba para poner de manifiesto que la salvación de Dios alcanzaba a los gentiles. En Rom 15, 11 Pablo cita el griego de Dt 32, 43 («¡Alabad al Señor todas las naciones, celebradlo todos los pueblos!») en una cadena de citas. Este texto de la Septuaginta de Deuteronomio procede de una sección adicional que no aparece en el hebreo: «Regocijaos, naciones, con su pueblo y que se fortalezcan ante él todos los hijos de Dios». Al margen de si se trataba de una variante en hebreo o si el traductor de la Septuaginta sencillamente lo añadió por su cuenta, a Pablo le resulta útil, puesto que este «ha leído el Cántico de Moisés *buscando* la inclusión de todos los gentiles»[20]. El texto de la Septuaginta incluye una invitación a los gentiles para que se unan a Israel en el culto, y al hacer uso de este texto Pablo puede responder al dilema provocado por su cita de Dt 32, 21 en Rom 10, 19, donde se considera que los gentiles están incluidos en la salvación de Dios para provocar los celos de los judíos y lograr que finalmente estos se salven.

El uso de Is 11, 10 en la misma sección en Rom 15, 12 plantea posibilidades parecidas. «Se alzará para gobernar a las naciones» no aparece por ninguna parte en el texto hebreo de Isaías. Fue tomado de la Septuaginta. En el hebreo, la raíz de Jesé se alza con el fin de convertirse en signo para las naciones, de manera que puedan

20. D. Lincicum, *Early Jewish Encounter*, 165 (en cursiva en el original).

buscarlo. En el Isaías griego se elimina la conexión que existe en el texto hebreo entre «signo» y «buscar». El traductor griego interpretó que el término hebreo «signo» denota gobierno y autoridad. La traducción de la palabra hebrea que significa «buscar» por «esperar» en el Isaías griego es algo único en la Septuaginta. Por lo general «esperar» es la traducción de un término hebreo que tiene un significado parecido, pero en torno a la época en que se hizo la traducción griega de Isaías la palabra hebrea que significa «buscar» se estaba empleando con un sentido de devoción religiosa, de buscar a Dios. Es probablemente en este sentido como lo entendió el traductor griego[21]. Para Pablo, esta modificación llevada a cabo por el traductor griego, hablando de «gobierno» en vez de «signo» y de «esperar» en vez de «buscar», le proporciona el texto que necesitaba para subrayar el gobierno de Cristo sobre las naciones y el hecho de que Cristo era el objeto de esta esperanza de salvación.

Hay ocasiones a lo largo de esta epístola a los romanos en que la utilización del griego por parte de Pablo demuestra la pluralidad textual del siglo I, elija o no las lecturas variantes de forma intencionada. Por ejemplo, cuando Pablo usa Is 52, 7 en Rom 10, 15, su lectura aparece en una revisión griega, aunque un misionero tan curtido como Pablo habría entrado en contacto con la pluralidad textual dependiendo de la zona geográfica en que se encontrara en el momento de escribir. No podemos estar seguros de que discriminara entre variantes: «¿Y cómo va a ser anunciado, si nadie es enviado? Por eso dice la Escritura: '¡Qué hermosos son los pies de los mensajeros que anuncian buenas noticias'!»[22]. La cita de Pablo sigue la forma antioquena de la Septuaginta casi al pie de la letra, y a este texto ha añadido otras variantes por su cuenta. Por otra parte, en lugar del hebreo, que dice: «¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz!», Pablo omite «sobre los montes» y utiliza el plural «mensajeros» en vez del singular «mensajero» que aparece en hebreo y en la Septuaginta. Asimismo, en hebreo el mensajero proclama la paz, pero en el

21. Cf. R. E. de Sousa, *Eschatology and Messianism in LXX Isaiah 1–12*, London 2010, 151.

22. La Biblia que uso reza «de los que», pero siguiendo el griego he usado «los mensajeros» para poner de manifiesto el papel de la Septuaginta en esta cita.

griego anuncia «buenas noticias», una referencia al evangelio de Pablo. Su dependencia de la Septuaginta le permite «transformar la descripción que hace el profeta Isaías de un heraldo solitario que trae noticias de la victoria de Yahvé a Jerusalén, en una profecía de los numerosos mensajeros que Dios ha enviado por todo el mundo para proclamar la buena noticia del señorío de Cristo»[23]. Este versículo ha sido particularmente significativo en la expansión del cristianismo durante dos mil años, y por lo tanto es muy importante reconocer que hunde sus raíces en la Septuaginta.

Hay una serie de lugares en los que las citas de Pablo se encuentran en las revisiones griegas (por ejemplo, Rom 9, 27-28.33; 10, 20; 11, 27); de nuevo, son testimonios de la pluralidad de textos de la Escritura judíos que circulaban en el siglo I en griego y que estaban a disposición de los apóstoles, pero no son necesariamente una prueba de que las eligieran de forma intencionada[24]. Descubrimos la misma praxis textual fuera de la Carta a los romanos. A veces Pablo recurre al uso de las revisiones griegas en 1-2 Corintios, del mismo modo que le hemos visto hacerlo en Romanos. En 1 Cor 15, 54 Pablo cita Is 25, 8 con una formulación que se asemeja no a la del hebreo o la Septuaginta, sino a la de Teodoción.

Pablo comparte la lectura de Teodoción: «la muerte ha sido vencida». Gracias a esta interpretación de Isaías, Pablo podía plantear que Cristo ya había vencido a la muerte, de modo que los corintios también habían triunfado sobre ella.

1 Cor 15, 54	*Is 25, 8 (Teodoción)*	*Is 25, 8 (LXX)*	*Is 25, 8 (hebreo)*
Y cuando este ser corruptible se vista de incorruptibilidad y este ser mortal se vista de inmortalidad, entonces se cumplirá lo que dice la Escritura: «La muerte ha sido vencida».	...la muerte ha sido vencida.	La muerte ha prevalecido.	Destruirá la muerte para siempre.

23. J. R. Wagner, *Heralds of the Good News*, 170-174.346.
24. J. Norton, *Contours in the Text: Textual Variation in the Writings of Paul, Josephus, and the Yahad*, London 2011; cf. también F. Wilk, *The Letters of Paul as Witnesses to and for the Septuagint Text*, en W. Kraus - R. G. Wooden (eds.), *Septuagint Research*, 266.

El apóstol Pablo configuró la teología cristiana más que ningún otro autor del Nuevo Testamento, pero la forma canónica del Nuevo Testamento también contiene voces de otros cuya visión teológica a veces parece distinta o al menos con matices diferentes de la del hombre de Tarso. ¿Cómo se utilizó la Septuaginta en el resto del Nuevo Testamento?

3. Otras voces del Nuevo Testamento

El resto del Nuevo Testamento, al margen de los libros tradicionalmente atribuidos a Pablo, consta de la Carta a los hebreos, que no reivindica autoría alguna, pequeñas epístolas atribuidas a Pedro, Juan, Santiago y Judas, y el Apocalipsis. Todos muestran indicios del uso de la Septuaginta y sus revisiones, y no del hebreo, por parte de los autores, pero consideraremos solo algunos ejemplos[25].

Respecto a la Carta a los hebreos, no hay duda: este autor demuestra de forma innegable que depende de la Septuaginta y de sus revisiones griegas. Hay en torno a tres docenas de citas explícitas y unas dos docenas de alusiones. A menudo el autor cambia las citas, de tal manera que pocas parecen asemejarse a cualquiera de nuestras ediciones modernas de la Septuaginta. Sin embargo, los testimonios que poseemos sugieren que el autor de Hebreos no utilizó las Escrituras hebreas. Aunque parte de su material tiene ciertas similitudes con algunos de los textos hebreos de Qumrán, las semejanzas pueden explicarse en virtud de las técnicas exegéticas que compartían los judíos de la época por todo el mundo mediterráneo. Un estudioso ha llegado a afirmar que no hay «ni una única reliquia hebrea o aramea en las citas o en otra parte de Hebreos»[26].

En la traducción de la Septuaginta de Gn 47, 31 encontramos las palabras de despedida que Jacob dirige a su hijo José; el traductor de la Septuaginta interpretó la palabra hebrea «lecho» como «bastón», porque ambos sustantivos tienen la misma raíz consonántica (en hebreo *mth*). En Heb 11, 21 el autor cita de la Septuaginta:

25. Cf. D. A. DeSilva, *The Jewish Teachers of Jesus, James, and Jude: What Earliest Christianity Learned from the Apocrypha and Pseudepigrapha*, New York 2012.
26. M. Karrer, *The Epistle to the Hebrews and the Septuagint*, en W. Kraus - R. G. Wooden (eds.), *Septuagint Research*, 339.

«Por la fe, Jacob, al morir, bendijo a cada uno de los hijos de José y adoró a Dios apoyándose en la empuñadura del bastón de José», en vez de lo que el autor de Gn 47, 31 quiso decir: «Jacob añadió: 'Júramelo'. José se lo juró, e Israel se dejó caer en la cabecera de la cama». Resulta asimismo obvio que el autor remitía a textos griegos porque su desarrollo de la noción de «descanso», un concepto teológico fundamental en Hebreos, depende de la formulación en griego y no en hebreo. En Heb 4, 3-5, el autor toma prestado el concepto de descanso de Sal 95 y Gn 2, 2.

> Pero nosotros, si tenemos fe, podemos entrar en este descanso del que ha dicho: «Por eso juré airado: ¡No entrarán en mi descanso!». En realidad, sus trabajos terminaron cuando dio fin a la creación del mundo, porque en cierto pasaje se dice acerca del día séptimo: «Y Dios descansó de toda su obra el día séptimo». Pero volvamos a nuestro pasaje: «No entrarán en mi descanso».

Los términos hebreos para «descanso» en Sal 95, 11 y Gn 2, 2 son diferentes entre sí, por lo que el lector no habría establecido la conexión de haberlo leído solo en hebreo. Sin embargo, en griego se utiliza la misma palabra para «descanso», y utilizando una antigua técnica judía de interpretación (*gezerah shawah*), según la cual un pasaje ilumina a otro gracias a las conexiones verbales, el autor es capaz, al comienzo de la epístola, de plantear el nuevo tema del descanso. Hay más conexiones en este pasaje y en los del entorno para vincular las ideas: «descanso» en Gn 2, 2; Sal 95, 11 y Heb 3, 11; 4, 3-4; «obras» en Gn 2, 2; Sal 95, 9 y Heb 3, 9; 4, 4; y «hoy» o «día» en Gn 2, 2; Sal 95, 7 y Heb 3, 7.15; 4, 4[27]. Sin embargo, ninguna de estas se encuentra en los manuscritos de la Septuaginta. Puesto que algunas lecturas coinciden con la del escritor judío alejandrino Filón –por ejemplo, en *La posteridad de Caín* 64, la cita de Gn 2, 2 dice exactamente lo mismo que la de Heb 4, 4–, o bien los dos autores emplearon el mismo texto de Génesis o bien el autor de Hebreos podría haber dependido directamente de Filón. Hay otras lecturas comunes entre Filón y Hebreos, y también estas

27. Cf. G. J. Steyn, *A Quest for the Assumed LXX Vorlage*, 196-204. También H. Attridge, *The Epistle to the Hebrews and the Scrolls*, en A. J. Avery-Peck y otros (eds.), *When Judaism and Christianism Began* II, Leiden 2004, 315-342 (esp. 316).

han de ser tomadas en serio; de todos modos, independientemente de que el autor de Hebreos recurriese a Filón o no, sin duda utilizó las Escrituras judías en griego.

Otro problema muy conocido lo encontramos en Heb 10, 5. La cita más amplia de Heb 10, 5-7 está tomada de Sal 40, 7-9 (39, 7-9 LXX), pero es Heb 10, 5 el más problemático para los intérpretes.

Heb 10, 5-7	*Sal 39, 7-9 (LXX)*	*Sal 40, 7-9 (hebreo)*
5 Por eso, al entrar en este mundo, dice Cristo: «No has querido sacrificio ni ofrenda, pero me has formado un cuerpo; 6 no has aceptado holocaustos ni sacrificios expiatorios. 7 Entonces yo dije: Aquí vengo, oh Dios, para hacer tu voluntad. Así está escrito de mí en un capítulo del libro.	7 Sacrificio y ofrenda no has querido, pero oídos has preparado para mi; holocausto y sacrificio expiatorio no has pedido. 8 Entonces dije: «Mira, llego, en rollo de libro se ha escrito sobre mí; 9 hacer tu voluntad, Dios mio, he deseado, y tu ley en medio de mi entraña».	7 Tú no quieres sacrificios ni ofrendas, pero me abriste el oído; no pides holocaustos ni victimas. 8 Entonces yo digo: Aquí estoy, para hacer lo que está escrito en el libro sobre mí. 9 Amo tu voluntad, Dios mío, llevo tu ley en mis entrañas.

¿De dónde obtiene su cita el autor de Hebreos? El hebreo dice literalmente «oídos me has excavado», que se ha traducido acertadamente por «me abriste el oído». La traducción griega de los salmos ha sido considerada literal, de modo que, a la luz de este criterio, muchos exegetas han creído que «oídos» es la lectura original; por eso, se trataría de un caso en el que el autor de Hebreos no sigue ni la versión griega ni la hebrea. Sin embargo, las razones en favor de «oídos» no han convencido a todos, y hay quien plantea que «cuerpo» es la lectura de la Septuaginta más antigua, la cual fue después eliminada a través de sucesivas revisiones[28]. De ser así, una vez más el autor de Hebreos ha seguido la Septuaginta.

28. Cf. M. Karrer, *Epistle to the Hebrews*, 347-349, frente a K. H. Jobes - M. Silva, *Invitation to the Septuagint*, 195-198. De hecho, la mayoría de los manuscritos griegos de los salmos tienen «cuerpo» (en griego *soma*) en Sal 39, 7, incluyendo un papiro primitivo (Bodmer 24). Probablemente Heb 10, 5 sea una cita del texto más antiguo de la Septuaginta, que leía «cuerpo». La traducción «me has formado un cuerpo», aunque no sigue literalmente al hebreo, habría sido escogida como una manera sensata de comprender lo que quiso decir el salmista. Los salmos griegos exhiben por lo general un alto grado de literalismo, si bien ocasionalmente muestran cierta libertad. Este es uno de esos casos en que se esperaría ver una traducción más

En comparación con su brevedad, 1 Pedro contiene más citas y alusiones al Antiguo Testamento que ningún otro libro del Nuevo Testamento, y ninguna de ellas puede explicarse haciendo referencia a una versión hebrea[29]. Por ejemplo, el uso del salmo 33 que hace Pedro a lo largo de toda la epístola se basa en la forma del salmo en la Septuaginta y demuestra además que conoce perfectamente el contexto más amplio, que no aparece incluido en la cita.

Finalmente, los lectores del Nuevo Testamento llegan al Apocalipsis de Juan, que es un caso particular por varias razones. Si bien el libro resulta extraño para los lectores de hoy en día, las presentaciones populares con frecuencia no tienen en cuenta los contornos del género apocalíptico en el que fue compuesto el Apocalipsis, y a menudo se ignora la filtración de temas veterotestamentarios a lo largo de este libro. El Apocalipsis no contiene citas marcadas del Antiguo Testamento, es decir, presentadas explícitamente como tales, pero abundan las alusiones, y hay al menos un par de citas que no se indican. Las citas marcadas, como hemos visto en el caso de otros autores del Nuevo Testamento, por lo general comienzan con su atribución: «como dijo Isaías» o algo parecido. Puesto que el griego a lo largo del libro es tosco, ¿se habría sentido más cómodo usando la Biblia hebrea que la Septuaginta? Al igual que otros escritores neotestamentarios, el vidente apocalíptico de Asia Menor vivía en un ambiente plurilingüe en el que judíos y cristianos podían pasar del hebreo o el arameo al griego con fluidez; por tanto, podía haber tratado de escribir un griego «con semitismos». Además, las citas que pueden reconocerse se asemejan enormemente al texto hebreo; por otro lado, dado el abundante uso de revisiones griegas en el Nuevo Testamento y la ausencia de una prueba definitiva de que empleara hebreo, no resulta necesario imaginar que el escritor utilizase un texto hebreo[30].

personal, pues la «excavación de los oídos» habría sido difícil de entender. Por lo tanto, se ha planteado de forma bastante convincente que Heb 10, 5 es una traducción del texto más antiguo de la Septuaginta. La última revisión de la Septuaginta, aproximándola al texto de la Biblia hebrea, introdujo «oídos», y cuanto más sabemos de las revisiones de la Septuaginta, esto es exactamente lo que deberíamos esperar.

29. K. Jobes, *The Septuagint Textual Tradition in 1 Peter*, en W. Kraus - R. G. Wooden (eds.), *Septuagint Research*, 311.

30. S. Moyise, *The Old Testament in the Book of Revelation*, Sheffield 1995, 17.

El Salterio suministra abundante material al vidente apocalíptico[31]. Una cita muy importante que no aparece marcada es la de Sal 2, 1-2 en Ap 11, 15.18 (y en Hch 4, 25-26). La «ira de las naciones» y «el Señor y su ungido (*christos*)» están tomados del salterio griego. Pero el autor no termina ahí con el salmo 2. También escribe en Ap 2, 26-27; 19, 15 que el que vendrá «gobernará con vara de hierro». Esta idea se basa en Sal 2, 8-9. Nótese que aquí el autor del Apocalipsis sigue la versión de la Septuaginta de Sal 2, 9, donde el traductor malinterpretó el verbo hebreo o leyó un texto hebreo diferente. El salmo hebreo dice: «Pídemelo, y te daré en herencia las naciones, en posesión los confines del mundo. Los machacarás con cetro de hierro, los quebrarás como cacharro de alfarero»; es decir, que aquel a quien Dios da la autoridad «machacará» a los enemigos con un cetro de hierro. En la versión griega, el traductor o malinterpreta el verbo, o está leyendo un manuscrito con una leve variante que en hebreo se parece mucho al verbo «gobernar». Los correctores Aquila y Símaco notaron la equivocación y sus textos rezan «quebrar», en el espíritu del salmista hebreo. Sin embargo, el autor del Apocalipsis ha seguido la confusión de la Septuaginta. Este ejemplo tiene singular importancia porque se trata de una lectura obviamente errónea de un pasaje del Antiguo Testamento que el autor del Nuevo no corrigió. A lo largo del Apocalipsis, y no solo en estas alusiones y citas sin indicar de los Salmos, sino también en las de otros libros de las Escrituras judías, no hay razón para pensar que el autor usó otra cosa que no fuera la versión griega de las Escrituras judías.

4. La importancia de las citas

Con este repaso de los autores neotestamentarios estamos en mejor posición para comprender el uso que hicieron de las Escrituras judías, a las que los cristianos pronto comenzarían a llamar el Antiguo Testamento. Al contemplar determinados tipos de citas podemos advertir la importancia de la elección de la Septuaginta por encima de la Biblia hebrea. Algunos se han planteado si los es-

31. Respecto a esta sección, cf. la reflexión más amplia de S. Moyise, *The Psalms in the Book of Revelation*, en S. Moyise - M. J. J. Menken (eds.), *The Psalms in the New Testament*, London 2004, 231-246.

cribas cristianos posteriores manipularon la Septuaginta para hacer que los pasajes se ajustaran al Nuevo Testamento. De ser así, en realidad no se trata de que los autores del Nuevo Testamento citen la Septuaginta, sino de que la redacción original de esta se perdió a causa de los escribas que querían armonizar ambos textos. Sin embargo, los escasos estudios que se han llevado a cabo sobre cuestiones similares en los manuscritos del mar Muerto y en el Pentateuco samaritano han concluido que no hay pruebas de lecturas sectarias explícitas en los manuscritos después de la creación inicial de los documentos; por tanto, es improbable que los escribas volviesen a la fuente de la que habían citado para modificarla de forma drástica a la luz de la nueva. Por consiguiente, lo que vemos en el Nuevo Testamento son, de hecho, citas de la Septuaginta[32].

En este capítulo hemos descubierto que la mayoría de las citas del Nuevo Testamento, si no todas, en absoluto dependen directamente del hebreo, y en aquellos casos en los que parecen estar próximas al hebreo, es posible explicarlo apelando a una revisión del griego. De hecho, podríamos extender a todo el Nuevo Testamento lo que se ha probado en un estudio de Romanos: que «no hay ningún caso en el que la hipótesis de que Pablo utilizó un texto griego no explique los datos de una forma más sencilla y satisfactoria que la suposición de que Pablo usó textos hebreos y/o arameos»[33]. También hemos encontrado ocasiones en que se tomaron citas de la Septuaginta para insistir en algún aspecto teológico que no habría sido posible si el autor hubiera citado la versión hebrea del mismo texto.

Estaría bien invertido el tiempo del lector de hoy si reflexionara sobre la importancia de que los autores neotestamentarios empleasen la Septuaginta, considerando qué acentos teológicos habrían

32. Los estudios sobre los manuscritos del mar Muerto los hizo E. Ulrich, y sobre el Pentateuco samaritano S. Schorch, tal como señala E. Tov, *The Septuagint between Judaism and Christianity*, en T. S. Caulley - H. Lichtenberger (eds.), *Die Septuaginta und das frühe Christentum / The Septuagint and Christian Origins*, Tübingen 2011, 16, n. 53. Respecto al Nuevo Testamento, cf. R. A. Kraft, *Christian Transmission of Greek Jewish Scriptures: A Methodological Probe*, en A. Benoit y otros (eds.), *Paganisme, Judaïsme, Christianisme: Influences et affrontements dans le Monde Antique*, Paris 1978, 207-226. Los ejemplos de «manipulación» cristiana de la Septuaginta a la luz de las citas neotestamentarias siempre han sido escasos: E. Tov, *The Septuagint between Judaism and Christianity*, 3-25 (esp. 15-21).

33. J. R. Wagner, *Heralds of the Good News*, 345, n. 8; contra T. H. Lim, *Holy Scripture in the Qumran Commentaries*.

resultado imposibles de haber utilizado los autores exclusivamente la Biblia hebrea. La teología de Pablo en Romanos podría ser notablemente diferente, puesto que hemos visto que su lectura de la Septuaginta de Isaías le proporcionó el marco teológico que propugnó. Asimismo, el tema del descanso en Hebreos, clave para su mensaje, habría desaparecido si el autor hubiese seguido la Biblia hebrea. Y quizá lo más sorprendente de todo, la profecía del nacimiento virginal no se habría encontrado en la versión hebrea. La Septuaginta griega, y no la Biblia hebrea, otorga a Mateo la «prueba» textual para conectar a Jesús con esa profecía. Una objeción inevitable es que Mateo estaba inspirado por Dios para llevar a cabo esta afirmación teológica sobre Jesús. Pero en vez de limitarse a reivindicar que tuvo una visión o a remitir a la tradición oral, Mateo cita a Isaías para defender que Jesús era el anunciado en las Escrituras judías. Si alguien quisiera comprobarlo, la «prueba» estaba en la Septuaginta de Isaías.

La otra conclusión de este capítulo reafirma aquellas a las que ya hemos llegado: el estado del texto veterotestamentario en el siglo I era todavía variable, pero esto no inquietó a los autores del Nuevo Testamento. Tras examinar el uso de las Escrituras judías en el Nuevo Testamento, estamos prestos para descubrir cómo los primeros cristianos leyeron el Antiguo Testamento a partir del siglo II.

10
EL NUEVO ANTIGUO TESTAMENTO

> «No hay, empero, que omitir aquellos otros libros que tenemos constancia de que fueron escritos antes de la venida del Salvador, y que, si bien no son admitidos por los judíos, sí que lo son, en cambio, por la Iglesia del Salvador» (Agustín, *Speculum* 22).

Como es natural, puesto que los primeros autores cristianos escribían en griego, pronto adoptaron las Escrituras judías griegas[1]. Aunque el término «Septuaginta» en un principio remitía en exclusiva a la primera traducción del Pentateuco en el siglo III a.C., su sentido se amplió en fechas tan tempranas como las de Justino Mártir (ca. 165 d.C.) a fin de incluir todos los libros traducidos de la Biblia hebrea y algunos que después fueron llamados «apócrifos». La inclusión de libros apócrifos llevó a algunos escritores cristianos primitivos a creer que también eran traducciones de un original hebreo. Esta actitud revela dos cosas: en primer lugar, que la condición acreditada de algunos de esos libros todavía no estaba fijada; y en segundo lugar, que los cristianos ya estaban contemplando el uso judío de la Escritura como un criterio decisivo en relación con las suyas. En el resto del libro veremos cómo se desarrolla esto.

Dado que muchos escritos judíos en griego se hallaban en el abanico que va de lo sagrado a lo profano, en los primeros siglos no era seguro qué contenidos acabarían siendo incluidos. Una colección estable que constase exactamente de los mismos libros encuadernados juntos entre dos tapas no aparecería hasta mucho después. Por el contrario, la «Biblia» de los primeros siglos del cristianismo se

1. La cita de Agustín esta tomada de M. A. Marcos Casquero (ed.), *Obras completas de san Agustín XXVII. Escritos bíblicos (3º)*, Madrid 1991, 316.

caracteriza por presentar un conjunto indeterminado de libros que circulaban independientemente o, a lo sumo, en pequeñas colecciones. Cuando un lector actual mira la «Tabla de contenidos» de su Biblia y ve una lista de libros del Antiguo Testamento desde Génesis hasta Malaquías, ha de advertir que se trata de una innovación relativamente reciente. Los primeros pensadores cristianos, además de desarrollar la lista de libros que componían el Antiguo Testamento, tuvieron al menos otros dos desafíos. Debían decidir cómo justificar el uso de las Escrituras judías como Escritura cristiana, y ya en el siglo II mostraron cierto incomodo con las diferencias entre la Septuaginta y las Escrituras hebreas que en estos momentos se estaban ratificando en algunos círculos judíos. Los cristianos pronto se percataron de que estaban haciendo teología basándose en textos de la Escritura que no eran los que utilizaban sus homólogos judíos, y dado que la Iglesia primitiva se veía a sí misma como el «nuevo Israel», era necesario ocuparse de esta discrepancia.

Los primeros eruditos cristianos adoptaron dos planteamientos para enfrentarse con este problema. Más adelante veremos cómo algunos comenzaron a asumir la superioridad de la Biblia hebrea, pero ninguno de ellos sabía lo que recientemente nosotros hemos llegado a descubrir: que la Biblia hebrea surgió al final de un largo proceso de desarrollo, y que los textos hebreos empleados por los traductores de la Septuaginta eran en muchos casos ediciones alternativas de las Escrituras hebreas. Como algunos tienden a hacer todavía hoy, esos eclesiásticos asumieron que la Biblia hebrea de su época era la única que siempre había existido[2]. Sin embargo, la mayoría de los pensadores del cristianismo primitivo defendían o al menos asumían que la Septuaginta griega era la nueva Palabra de Dios para la Iglesia, un texto inspirado que Dios había otorgado a fin de traer al mundo el mensaje del cristianismo, y no tenían interés alguno por saber cómo la Septuaginta se ajustaba al hebreo. Si bien es cierto que la mayoría, si no todos, creían que todos los libros de la Septuaginta habían sido traducidos del hebreo, en la práctica no mostraron ninguna inquietud por esta abstracción teórica.

2. Un caso así es el tratamiento de los testimonios que aparece en E. R. Brotzman, *Old Testament Textual Criticism*, Grand Rapids, MI 1993.

Para el creyente ordinario, la cuestión carecería de importancia o probablemente jamás se la habría planteado. Al igual que Dios hizo con los judíos en hebreo y arameo, ahora había hablado en griego para la Iglesia. Esta creencia, derivada en parte de la actitud de Filón hacia la Septuaginta, derivó más tarde en la creencia cristiana de que Dios había proclamado un nuevo mensaje en griego a fin de preparar el mundo para el evangelio cristiano. Los judíos habían perdido su oportunidad.

A finales del siglo I, cuando se completaron los escritos que comprenderían el Nuevo Testamento, entramos en un periodo denominado la época patrística, caracterizado por los escritos de los Padres de la Iglesia. Fue una etapa formativa durante la cual los cristianos intentaron definirse a sí mismos frente a los judíos, y unos grupos cristianos procuraron definirse frente a otros. Parte de ese proceso consistía en determinar qué constituiría el conjunto de escritos dotados de autoridad. A excepción de una pequeña comunidad cristiana procedente de Edesa que hablaba siríaco, un dialecto del arameo, y que tradujo la Biblia hebrea (aunque prestando atención a la Septuaginta y a los *targumim* arameos), durante esta época la Biblia de la Iglesia fue la Septuaginta: en su versión griega original, en sus revisiones y en las primeras traducciones al latín empleadas sobre todo en la Iglesia del norte de África. La formación del cristianismo --a través de la predicación, la enseñanza, la apologética, la formación teológica y la praxis litúrgica– dependía casi por completo de la Septuaginta como Antiguo Testamento[3].

1. Creando el Antiguo Testamento

El testimonio más antiguo de que algunos cristianos estuviesen interesados en delimitar la Escritura del Antiguo Testamento procede solo de finales del siglo II y comienzos del siglo III, y a su tiempo veremos que, mientras que el Nuevo Testamento estaba más o menos fijado en el siglo IV, la gran fluidez del Antiguo Tes-

3. M. Harl, *Le Septante chez les Pères Grecs et dans la vie des chrétiens*, en M. Harl - G. Dorival - O. Munnich (eds.), *La Bible Grecque des Septante*, Paris 1994, 289: «Este hecho histórico es innegable: los Padres de la Iglesia... trabajaban con la Septuaginta, y solo con la Septuaginta, como Antiguo Testamento».

tamento perduró durante un periodo de tiempo sorprendentemente largo. En vez de citar los textos de la Escritura solo directamente de los rollos, los primeros escritores cristianos encontraron el «texto» en distintos medios, como los *testimonia*, fuentes que incluían una selección de textos probatorios organizados por temas. Muchas de sus citas se hallaban desvinculadas de su contexto original, estando sobre todo al servicio de las necesidades de los debates apologéticos que caracterizaron a este periodo[4]. Es posible establecer comparaciones incluso dentro de un único autor cristiano como Justino Mártir, cuyas breves citas están obviamente interpoladas, modificadas de distintas formas o provienen de fuentes que incluían material interpretativo alrededor de la cita, posiblemente similar a las citas de los evangelios. Sus selecciones más amplias están sin duda copiadas de la Septuaginta, pero cuanto más breve es la cita, más probablemente procede de una fuente de *testimonia*. De todos modos, los *testimonia* no eran necesariamente formas literarias fijas. Es probable que se tratara de «tradiciones» de una selección de textos veterotestamentarios de los que algunos autores hicieron antologías; sin embargo, podrían haber variado bastante de una fuente a otra, y las formas textuales dentro de una única fuente podrían haber exhibido la misma diversidad[5].

A finales del siglo II los autores comenzaron a fundamentar sus citas más claramente en la Septuaginta que en fuentes como los *testimonia* u otras similares. Las citas de la Septuaginta no concuerdan de un autor a otro, pero los exegetas cristianos hacen uso de un texto bíblico al citar el Antiguo Testamento. Este proceso debió de estar vinculado en parte a la posición cada vez más prominente de la Biblia hebrea en la sinagoga. Como los judíos estaban empezando

4. Para más información acerca de los *testimonia*, las citas de la Escritura y el modo en que aquí se explica, cf. O. Skarsaune, *Scriptural Interpretation in the Second and Third Centuries*, en M. Saebo (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation* I/1, Göttingen 1996, 418-421. También se recomienda aún la obra de Skarsaune sobre Justino Mártir: O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile*, Leiden 1987.

5. M. C. Albl, *«And Scripture Cannot Be Broken»*, Leiden 1999. También se pueden consultar estudios sobre los manuscritos: por ejemplo, cf. A. Falcetta, *A Testimony Collection in Manchester: Papyrus Rylands Greek 460*: Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester 83 (2011) 3-19.

a confiar en un único texto dotado de autoridad, los cristianos también comenzaron a fijar su texto. No obstante, la presión pudo darse en ambas direcciones. En otras palabras, una especie de «sinergia crítica» pudo contribuir a la fijación de la Escritura en los grupos tanto judíos como cristianos; no deberíamos imaginar que la adopción de las Escrituras judías como el Antiguo Testamento cristiano y la conclusión de la Biblia hebrea en la sinagoga tuvieran lugar al mismo tiempo de forma accidental[6]. En esos dos primeros siglos después del Nuevo Testamento, los cristianos habían hecho suyas las Escrituras judías y comenzaban a complementarlas con escritos que contenían las enseñanzas de Jesús y los apóstoles.

Había también una razón de tipo práctico para adoptar un texto fijo. La invención tecnológica del códice, o libro, en el siglo II facilitó la aparición de la Biblia cristiana. Las consecuencias para la historia del mundo fueron enormes: no se trata sólo de un artefacto de la Antigüedad, sino que el códice era el precursor del moderno formato de libro. Los primeros códices habrían incluido algunas partes, como un códice de los evangelios o un códice de las epístolas paulinas. Solo a partir del siglo IV tenemos testimonios de la inclusión del Antiguo y del Nuevo Testamento en el mismo códice[7]. La expansión del códice es casi enteramente responsabilidad de los primeros cristianos. En el siglo II solo en torno al 4% del total de manuscritos llegados a nosotros están en formato de códice; sin embargo, esa cifra se eleva hasta el 80% aproximadamente en el siglo IV; y los rollos son completamente superados hacia el 800[8]. Debido al respaldo imperial obtenido en el siglo IV (cf. cap. 12), los libros cristianos constituyen más del 50% de los libros del siglo V que se han conservado, mientras que en el siglo II solo suponían el 10%. ¿Por qué adoptaron los cristianos el códice? Los estudiosos

6. P. S. Alexander, *The Biblical Canon in Rabbinic Judaism*, en P. S. Alexander, J.-D. Kaestli (eds.), *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition / Le canon des Écritures dans les traditions juive et chrétienne*, Lausanne 2007, 57-58.

7. En la actualidad la mejor reflexión sobre la producción del libro cristiano es la de L. W. Hurtado - C. Keith, *Book Writing and Production in the Hellenistic and Roman Era*, en J. C. Paget-J. Schaper (eds.), *The New Cambridge: Cambridge University Press, History of the Bible: From Beginnings to 600*, Cambridge 2013.

8. Cf. *Leuven Database of Ancient Books*, http://www.trimegistos.org/ldab/; W. A. Johnson, *The Ancient Book*, en R. S. Bagnall (ed.), *The Oxford Handbook of Papyrology*, Oxford 2009, 266.

han explicado que el códice era más fácil de transportar y más sencillo de leer que los rollos que se desplegaban, y además costaba menos. Pero ninguno de estos motivos explica de forma satisfactoria por qué los cristianos adoptaron casi por completo el códice. Más aún, los testimonios materiales muestran que no era demasiado complicado transportar rollos, ni eran difíciles de leer, y no eran mucho más caros que el códice, en particular porque la producción librera del cristianismo primitivo aparentemente no manifiesta ningún interés por ahorrar dinero escribiendo con una letra de módulo menor en códices más compactos. Los testimonios apuntan a que los cristianos adoptaron el códice por razones sociorreligiosas: querían distinguir sus propios libros de la literatura judía y pagana. Con el códice los cristianos podían reclamar que tenían una literatura diferente a la que se ofrecía en otras partes[9].

2. ¿Qué libros compusieron el Antiguo Testamento?

Aquí debemos reflexionar atentamente acerca del uso que hacemos de los términos «canon» y «Escritura», que aunque son dos conceptos diferentes, a menudo se tratan, de forma equívoca, como si fueran lo mismo.

«Escritura» significa sencillamente un «escrito investido de autoridad en una comunidad religiosa». Por otro lado, «canon» es un catálogo, una lista de escritos considerados Escritura. En pocas palabras, no puede haber canon sin Escritura, pero la Escritura puede existir sin un canon[10]. Un escrito ha de ser considerado Escritura para que pueda estar investido de autoridad religiosa para la vida de una comunidad; pero para tener tal autoridad no es preciso que sea incluido en el canon. Esto puede ser algo difícil de captar para el

9. L. Hurtado, *Los papiros cristianos primitivos*, Salamanca 2010, 51-104. A. Grafton - M. H. Williams, *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea*, Cambridge, MA 2006, también narra de forma elocuente la revolución que el libro provocó en el cristianismo.

10. M. W. Holmes, *The Biblical Canon*, en S. A. Harvey - D. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford 2008, 405-406. Eugene Ulrich, en sus numerosas publicaciones (cf. el apartado «Para seguir leyendo», sobre todo la sección sobre los manuscritos del mar Muerto) con frecuencia se ha expresado de forma parecida.

lector actual. Muchos de nosotros que por una u otra razón estamos familiarizados con la Biblia suponemos que lo que está incluido en el canon y, consiguientemente, impreso en nuestras Biblias es Escritura, mientras que nada de lo que hay fuera de las dos tapas de nuestra Biblia puede ser llamado Escritura. Los judíos de hoy en día y los cristianos de la Iglesia primitiva discreparían.

Al igual que los autores del Nuevo Testamento, los primeros cristianos raramente citan libros extracanónicos como Escritura; además, toman el material bíblico casi de forma exclusiva de los libros que se hallan en la Biblia hebrea. Generalmente algunos apelan a esta falta de citas como prueba de que las Escrituras de la Iglesia primitiva reflejaban más o menos el canon de la Biblia hebrea de la sinagoga. Aquí vemos el problema derivado de la terminología, pues mientras que la falta de citas de los libros apócrifos puede indicar que no eran considerados canónicos, no demuestra que no los vieran como Escritura. Antes bien, dos rasgos definitorios del uso cristiano del Antiguo Testamento hasta el momento de la Reforma fueron su utilización en las disputas con los judíos y el recurso a pasajes empleados específicamente como profecías mesiánicas. La apologética y la interpretación mesiánica impulsaron el diálogo más que ningún otro factor. A veces ni siquiera los libros canónicos aparecen en las citas y en la exégesis más amplia de la Iglesia primitiva: las referencias a Nehemías, Abdías, Ester y otra serie de obras «canónicas» son escasas. Según vimos ya en Qumrán y en el Nuevo Testamento, determinados libros del espectro judío y cristiano eran más importantes para la exégesis que otros, por lo que los comentarios no nos dicen demasiado acerca de lo que la Iglesia primitiva podría considerar Escritura. Por ejemplo, hay pocos indicios de comentarios patrísticos sobre los libros apócrifos. Parece que Orígenes compuso uno sobre las Adiciones a Daniel en el libro 10 de sus *Stromata*, que Jerónimo citó después en su *Comentario a Daniel* (13), y Ambrosio escribió un comentario a Tobit[11]. Es posible que existieran más, pero que la tradición cristiana posterior no preservara noticia de tales escritos.

11. R. E. Heine, *Origen and the Eternal Boundaries*, en T. S. Caulley - H. Lichtenberger (eds.), *Die Septuaginta*, 402.

Sin embargo, llama la atención el gran silencio en torno a los comentarios de libros apócrifos. Da la impresión de que, tanto en el contexto judío como en el del paganismo grecorromano, «cerrar y 'canonizar' un texto o una colección literaria significaba abrirla a la riqueza de un análisis exegético nuevo –e invitar a la confección de comentarios–»[12]. A la inversa, por tanto, carecer de un comentario a un texto podría indicar que este no era percibido como dotado de autoridad, ya formara parte de una lista formal o no. Sigue siendo un argumento convincente para rechazar que la Iglesia recibiese los libros apócrifos.

De todos modos, esta sugerencia no carece de dificultades; la más significativa de todas es que los comentarios patrísticos no pueden compararse con la literatura de los comentarios grecorromanos o de Qumrán, al menos en un aspecto, a saber: los Padres escogen de manera selectiva los textos que se proponen comentar. Dos posibles razones explican esta selección. Por una parte, que utilizaron estos textos en polémicas con sus oponentes judíos y paganos. Por otra, el hecho de que escogieron pasajes que resultaban particularmente difíciles de entender para los cristianos. El que un libro apócrifo no cuente con un comentario patrístico no es necesariamente una prueba de que nadie considerara ese libro como Escritura, sino tan solo de que tenía menor utilidad en los debates con los adversarios o en la exégesis cristológica. Incluso los comentarios sobre los libros «canónicos» son con frecuencia incompletos (por ejemplo, el comentario parcial de Orígenes a Samuel), porque el autor únicamente estaba interesado en comentar lo que consideraba más importante. Los comentarios cristianos primitivos pudieron constituir la base de los comentarios bíblicos actuales; sin embargo, no son idénticos, y los textos que eligieron para hacer exégesis no nos dicen qué es lo que la Iglesia consideró Escritura, aun cuando nos digan que eran canónicos. Ni siquiera las escasas listas canónicas que esbozó la Iglesia primitiva son una guía segura a la hora de establecer la lista de Escrituras de la Iglesia primitiva. En cualquier caso, no hay más que unas pocas listas de

12. M. Bockmuehl, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of Biblical Commentary*, en R. A. Clements - D. R. Schwartz (eds.), *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity*, Leiden 2009, 6.

este tipo, y no deberían tomarse como manifestaciones de una tradición dotada de autoridad o de un dogma universal. En la Iglesia primitiva no existía un Antiguo Testamento reconocido por todos; de hecho, la diversidad de cánones y de colecciones de Escrituras persiste hasta la Reforma.

Las listas canónicas cristianas de los cuatro primeros siglos en ningún caso fueron regulares o definitivas para todos. Tal vez confiando demasiado en los testimonios judíos, como la mención de los veintidós libros en el *Contra Apionem* de Josefo, algunos han planteado que el Antiguo Testamento cristiano se fijó en una fecha tan temprana como el siglo II: la lista de libros estaba completa, algunos fueron incluidos y otros excluidos, y no se volvió a modificar el Antiguo Testamento de la Iglesia. No obstante, el uso mismo de listas canónicas por parte de los autores cristianos de los cuatro primeros siglos demuestra que los cristianos seguían debatiendo la condición de una serie de libros; en otras palabras, si el Antiguo Testamento hubiese sido universalmente aceptado, no habría habido necesidad de seguir elaborando listas canónicas[13].

Mientras que en los concilios ecuménicos se debatieron cuestiones de gran importancia doctrinal como la naturaleza de Cristo, jamás se convocó un concilio ecuménico para tratar concretamente el tema del canon bíblico. Esto podría haber significado que la definición del canon constituía una prioridad urgente. Por el contrario, nuestro conocimiento del desarrollo del canon veterotestamentario en la Iglesia primitiva procede de más de una docena de listas canónicas elaboradas en los cuatro primeros siglos. Seguidamente analizaremos solo algunas declaraciones que nos permitan hacernos una idea del debate[14].

La primera lista del canon cristiano del Antiguo Testamento (que sepamos) pertenece a Melitón de Sardes († ca. 190 d.C.). Eusebio recoge que Melitón se esforzó por descubrir de un hombre llamado Onésimo «los hechos exactos sobre las Escrituras antiguas,

13. Una valoración muy conservadora y problemática es la de R. Beckwith, *The Formation of the Hebrew Bible*, en M.-J. Mulder (ed.), *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Peabody, MA 2004, 39-86.

14. Gallagher cuenta doce solo en la Iglesia oriental: E. L. Gallagher, *Hebrew Scripture*, 25-30.

cuál era su número y cuál es su orden»[15]. Melitón señala: «Viajé a Oriente y llegué al lugar donde se predicaban y hacían estas cosas, y aprendí de forma cierta los libros del Antiguo Testamento». Entonces enumera los libros de la Biblia hebrea más o menos en el mismo orden en que los encontramos en la Septuaginta. Con frecuencia se dice que la lista de Melitón es el testimonio más antiguo de que las Biblias cristiana y judía eran fundamentalmente la misma, pero no es del todo cierto. Melitón excluye a Ester, no especifica qué es lo que contenía exactamente Jeremías (en algunas colecciones de la Septuaginta se incluía Baruc, Lamentaciones y la Carta de Jeremías), y probablemente incluye la Sabiduría de Salomón[16]. Esta no es exactamente la misma Biblia, aunque en esos primeros años percibimos que, por lo visto, los cristianos trataban de imitar las actitudes judías en relación con los libros de la Escritura. No resulta sorprendente que no incluya Ester, un libro también debatido en grupos judíos. Se nos dice de forma vaga que fue a Oriente, probablemente a Palestina, un lugar en que los cristianos mantenían vínculos sociales con los judíos, y por lo tanto sería de esperar que siguiesen un canon de Escrituras muy parecido al de sus contemporáneos. Tal como la historia posterior seguirá mostrando en muchos ejemplos de textos cristianos antiguos y medievales, los cristianos casi siempre trataron de ajustarse a las actitudes judías en relación con el texto bíblico[17]. Este primer escritor que nos ofrece una lista canónica no nos revela la forma definitiva del Antiguo Testamento cristiano en el siglo II, pero nos muestra la trayectoria de la reflexión cristiana sobre el canon.

Orígenes, con el que pronto nos encontraremos, probablemente el personaje más destacado de toda nuestra historia, también enumera los libros canónicos en un pasaje conservado por Eusebio, pero es obvio que tiene en mente los libros del canon judío; no

15. Eusebio, *Historia eclesiástica* 4, 26, 12-14.

16. E. L. Gallagher, *Hebrew Scripture*, 22, quien interpreta Sabiduría como otro título de Proverbios. No me convence, pero aun cuando Sabiduría fuera otra forma de llamar al libro de los Proverbios, ello prueba que la lista canónica de Melitón estaba influida por el contacto con las fuentes judías, que, como veremos más adelante, siguieron influyendo en la reflexión cristiana.

17. Cf. también H. von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible*, Philadelphia 1972, 65; M. Hengel, *The Septuagint as Christian Scripture*, Edinburgh 2002, 60-61.

afirma el suyo propio[18]. Además, añade a los veintidós libros del canon hebreo 1-2 Macabeos, y en Jeremías incluye la Carta de Jeremías. La lista de Orígenes parece reflejar que algunos judíos todavía los trataban como canónicos en el siglo III, una sugerencia plausible dado que la literatura rabínica incluye debates sobre el estatus de Eclesiástico, pero también lo cita como Escritura[19]. En cualquier caso, si bien Orígenes toma en serio la tradición hebrea, representa igualmente la praxis de muchos otros autores del cristianismo primitivo cuando cita como Escritura libros que no se encuentran en el canon hebreo. Insiste en que Tobit, Judit, los Añadidos a Ester, Eclesiástico y Sabiduría tienen un origen divino y, con la excepción de Baruc, toma citas de los libros extracanónicos y las introduce con la fórmula «está escrito», señal de que trata la obra como Escritura[20].

Una propuesta reciente sugiere que Orígenes acepta estos libros solo porque creía que originalmente habían sido escritos en hebreo, aunque afirma esto solo de un libro, Susana, uno de los añadidos a Daniel[21]. Puesto que el contexto de ese debate trataba de un libro que en su mayor parte era hebreo (y arameo), la preocupación parece haber sido probar que incluso las partes añadidas estaban en hebreo, no que todo libro debería tener un original hebreo para ser válido. Además, es difícil imaginar que Orígenes, formado en la cultura clásica y capaz de apreciar la calidad del griego de obras como 2 Macabeos y la Sabiduría de Salomón, hubiese pensado que todos los libros habían sido traducidos de fuentes hebreas[22]. El hecho de que Orígenes haga exégesis de Sab 7 y no solo lo comente pone de relieve que aceptó este libro como Escritura[23]. Orígenes

18. Cf. el comentario de Eusebio, *Historia eclesiástica* 6, 25, 1-2.

19. *b.Hagigah* 13a; *y.Hagigah* 77c; *b.Yebamoth* 63b; *Genesis Rabah* 8, 2b; *Erubin* 54a; *b.Baba Kamma* 92b.

20. Por ejemplo, Orígenes, *Homilías sobre el libro de los Números* 25, 1. Cf. J. N. B. Carleton Paget, *The Christian Exegesis of the Old Testament in the Alexandrian Tradition*, en M. Saebo (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament*, 502-503; R. E. Heine, *Origen: Scholarship in the Service of the Church*, Oxford 2010, 68-76.

21. E. L. Gallagher, *Hebrew Scripture*, 63-104.

22. *Ibid.*, 95-98. Trata de esto más detenidamente en relación con los Padres.

23. R. E. Heine, *Origen and the Eternal Boundaries*, 396. Cf. también E. L. Gallagher, *Hebrew Scripture*, 38-46, donde no niega la posibilidad de que Orígenes considerara Sabiduría como Escritura y como parte del canon.

defendía que la providencia había entregado una nueva Palabra de Dios para la Iglesia, y fue uno de los primeros ejemplos del uso cristiano de una Biblia más amplia.

Tenemos otra lista de la segunda mitad del siglo III en la *Carta festal* de Atanasio, obispo de Alejandría. Escrita en la Pascua del 367, Atanasio revela sus motivos, de índole apologética, para consolidar una lista canónica. Está escribiendo contra algunos que hacían uso de «escritos llamados apócrifos», cuando él podía proclamar orgulloso que había seguido «las tradiciones de nuestros antepasados», que eran «suficientes para instruirnos perfectamente». Atanasio afirma que se había molestado en investigar este tema, de forma que podía ofrecer una lista exacta de lo que había sido «transmitido y confirmado como divino». En absoluto es un hombre dotado de la autoridad necesaria para resolver la cuestión en la Iglesia universal; antes bien, está envuelto en una polémica con oponentes locales. Sin embargo, o bien alguien tomó nota de la lista de Atanasio o bien su lista refleja lo que era la opinión común en el Próximo Oriente. Dos manuscritos primitivos del siglo IV, el Vaticano y el Sinaítico, probablemente elaborados algunos años antes o después de la carta de Atanasio, contienen casi la misma lista que la propuesta por el obispo; no obstante, todavía existen importantes diferencias que prueban que todavía no se contaba con un tipo de canon fijo[24]. Atanasio planteaba que existían tres clases de libros: libros canónicos, libros eclesiásticos que todavía podían leerse para la edificación y libros apócrifos que debían evitarse[25]. Incluía Baruc y la Carta de Jeremías junto a Jeremías en la sección canónica, mientras que en el segundo grupo enumera la Sabiduría de Salomón, Eclesiástico, Ester, Judit y Tobit. No especifica qué libros considera «apócrifos».

El respaldo más significativo de un canon cristiano más amplio procede del teólogo norteafricano Agustín de Hipona, del que después trataremos con más detalle[26]. Acerca de 1-2 Macabeos, Agustín escribe: «Estos los consideran canónicos no los judíos, sino la

24. A. Grafton - M. H. Williams, *Christianity and the Transformation of the Book*, 220-221; B. Metzger, *Manuscripts of the Greek Bible*, New York 1991, para el Vaticano; D. Jongkind, *Scribal Habits of Codex Sinaiticus*, Piscataway, NJ 2007, para el Sinaítico.

25. E. L. Gallagher, *Hebrew Scripture*, 27-29.

26. Agustín de Hipona, *De doctrina christiana* 2, 8, 13.

Iglesia, por los sufrimientos tremendos y maravillosos de ciertos mártires, quienes, antes de la encarnación de Cristo, pelearon por la ley de Dios incluso hasta la muerte, y soportaron los males más horrendos y dolorosos». En su *Ciudad de Dios* habla de Tobit como de Escritura y además defiende a menudo la Sabiduría de Salomón. Agustín no muestra embarazo alguno por tener un canon distinto del de sus contemporáneos judíos, y cuando lleguemos a él en el cap. 13, veremos que su propia situación le convirtió en el defensor más ardiente de la Septuaginta en la Iglesia primitiva.

Varios concilios regionales y otros personajes eclesiásticos mencionan igualmente las colecciones canónicas. Se defiende un canon de la Septuaginta más extenso en la lista Mommsen del 360; en el canon 60 del concilio de Laodicea en Asia Menor (ca. 364-365); en el canon 85 de los Cánones apostólicos, añadidos en torno al 380 y aceptados por la Iglesia ortodoxa; en el sínodo de Hipona en el 393; en varios concilios en Cartago, también en el norte de África, en el 397 y 419; y en el Decreto Gelasiano del siglo V (que reafirma la lista cartaginense del 419)[27]. Es posible que 2 Esdras esté respaldado por un viejo poema de Anfiloquio de Iconio (ca. 380), y el anónimo del siglo VI *Sinopsis de la Sagrada Escritura* sin duda enumera el mismo 2 Esdras en su lista canónica. Aunque mucho después, en el 730, san Juan de Damasco se aseguró de mencionar que la Sabiduría de Salomón y el Eclesiástico no fueron incluidos en el canon judío aunque eran «virtuosos y nobles»; incluso en el siglo VIII debieron de ser muy importantes al menos para algunas comunidades cristianas, o no habría tenido motivo alguno para hablar de su situación en el canon judío.

También deberíamos examinar los testimonios materiales. El códice Vaticano contiene casi los mismos libros que los incluidos en la sección extracanónica de Atanasio. Podemos preguntarnos si la separación que hace Atanasio de algunos de esos libros en categorías diferentes refleja una línea de pensamiento que influiría en Jerónimo décadas más tarde (cf. cap. 13). En la Septuaginta los libros no están separados, sino colocados junto a los del canon judío: de haberlos

27. Hay dudas respecto a la autenticidad del canon 60 del concilio de Laodicea, pero las pruebas no son concluyentes en ningún sentido.

segregado, llevarían el estigma de ser secundarios, pero si se entremezclan por toda la Biblia junto a los libros canónicos, es más probable que sus lectores los consideren Escritura. Los Añadidos a Ester son incluidos como parte de Ester; los libros de los Macabeos se colocan en la sección histórica, porque tenían un valor similar al de otros como Samuel y Reyes; y a Sabiduría y Sirá (Eclesiástico) los ubicaron junto a Proverbios porque fueron considerados parte de la tradición sapiencial del Antiguo Testamento. El otro manuscrito del siglo IV que todavía se conserva, el códice Sinaítico, también se asemeja a la lista de Atanasio, excepto por el hecho de que incluye 1 Macabeos y 4 Macabeos, y el espacio dejado en la encuadernación del manuscrito revela que quienes lo hicieron había tenido la intención de colocar allí también 2-3 Macabeos[28]. Otro manuscrito del siglo V, también procedente de Alejandría (Alejandrino), contiene 1-4 Macabeos y los Salmos de Salomón.

Los primeros manuscritos completos de los siglos IV-V contienen esos libros adicionales que fueron excluidos del canon judío, y son colocados en las diversas secciones conforme a su género, en vez de separarlos de los libros que habían alcanzado su condición canónica en la Biblia hebrea.

Todas las listas de los distintos concilios eclesiales del 363 al 397 y el testimonio de los manuscritos que poseemos ponen de manifiesto que el canon estaba compuesto de «un núcleo central, unos márgenes variables y diferencias en su organización»[29]. ¿En qué consistían los «márgenes variables»? Incluso estos variaban en esos primeros ejemplos. Atanasio excluye Ester de su lista canónica, mientras que incluye Baruc, la Carta de Jeremías y 1 Esdras. Los dos manuscritos del siglo IV contienen respectivamente siete (Vaticano) y nueve (Sinaítico) escritos adicionales, pero este último pretendía tener once, dado que había espacio para 2-3 Macabeos. En contraste con la relativa estabilidad del canon del Nuevo Testamento desde fechas tempranas, el Antiguo Testamento jamás la logró, y el canon del Antiguo Testamento que hoy en día conocen los protestantes no se encontró de la misma manera durante más

28. Respecto a esta cuestión, estoy en deuda con Dirk Jongkind.
29. M. W. Holmes, *Biblical Canon*, 413. Para las listas, cf. L. M. McDonald, *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority*, Peabody, MA 2007.

de 1 500 años de historia cristiana. Las fronteras del Antiguo Testamento de la Iglesia fueron fluidas y permanecieron abiertas hasta bien entrada la Edad Media, momento en el cual la diversidad en la recopilación de esos libros resulta alucinante. Es entonces cuando vemos cuán lejos estamos en realidad de cualquier tipo de canon definitivo del Antiguo Testamento en la Iglesia cristiana. A su debido tiempo, la exégesis bíblica de Jerónimo conduciría finalmente a la devaluación de los apócrifos en Occidente, aun cuando la Biblia griega, que sigue siendo usada en la Iglesia ortodoxa griega, mantuvo los libros donde habían estado en los manuscritos de la Septuaginta más antiguos.

Por consiguiente, es preciso ser cautos cuando se valoren las llamadas listas canónicas y las declaraciones de los pocos Padres que comentan el canon. Deberían utilizarse con cuidado términos como «Escritura» y «canon». La formación del canon en la Iglesia primitiva fue un lento proceso. Los imprecisos límites del canon nos obligan a esbozar un modelo simplista de un Antiguo Testamento que prácticamente no habría variado desde los primeros días del cristianismo. Sin embargo, todo ello no significa que las fronteras del Antiguo Testamento estuviesen abiertas de par en par. El mismo núcleo de libros aparece en todas las listas canónicas y en todos los comentarios llegados a nosotros de la Iglesia primitiva; por otro lado, aun cuando el núcleo del canon fue relativamente estable desde temprano, la omisión de un libro del canon no suponía que se le negara su autoridad como Escritura.

De los polémicos debates con los judíos surgieron muchas reflexiones sobre el Antiguo Testamento y muchas formas de hacer uso de él. Estas situaciones concretas determinaron los libros a los que recurrieron los cristianos y tuvieron un impacto notable en la formación del canon veterotestamentario en la Iglesia, pero no nos dicen qué era considerado Escritura más en general. Además, la Iglesia primitiva estaba interesada en presentarse como el «nuevo Israel», y era importante que siguieran los libros del canon judío para reducir el valor de aquellos que el «viejo Israel» había excluido. La formación del canon neotestamentario en esos mismos siglos también influyó en la reflexión cristiana sobre el canon del Antiguo Testamento. Puesto que los autores del Nuevo Testamen-

to prácticamente ignoraron por completo los libros apócrifos, que tampoco fueron incluidos en el canon judío, la Iglesia habría tenido pocos incentivos para introducirlos en sus cánones[30].

Todavía deberíamos mantener la distinción entre «canon» y «Escritura», y recordar que la Iglesia primitiva trató como Escritura libros excluidos de las listas canónicas. Algunos autores cristianos como Orígenes encontraron muchas ideas útiles para la instrucción cristiana en libros que habían quedado excluidos del canon judío, e incluso hizo exégesis de ellos. Más aún, muchos otros cristianos no compartían el deseo de que su idea de canon estuviese configurada por completo por la Biblia hebrea, e incluso algunos que aceptaron el núcleo del canon judío todavía permitieron el uso de ciertos libros apócrifos. Lutero y los reformadores serían los únicos cristianos de la historia que abandonaron definitivamente el canon más extenso[31].

30. E. Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart [8]2012, 28-31.
31. En la Edad Media hubo algunos manuscritos de la Biblia, como el de Gregorio Magno, que excluyeron los libros apócrifos; esto jamás logró aceptación, y esos casos constituyen raras excepciones.

11
LA PALABRA DE DIOS PARA LA IGLESIA

«¿Acaso la Providencia, que en las sagradas Escrituras ha dado un fundamento a todas la Iglesias de Cristo, no consideró también que aquellos por quienes Cristo murió fueron comprados por un precio?» (Orígenes, *Carta a Africano* 4-5).

La Septuaginta influyó en la expansión misionera del cristianismo primitivo, en las disputas teológicas con los de dentro y los de fuera de la Iglesia, y en la interpretación de las Escrituras para la vida litúrgica y piadosa[1]. Una de las reivindicaciones más importantes del cristianismo era que en Jesús se cumplían las Escrituras judías. Puesto que la mayor parte del mundo mediterráneo del siglo I hablaba griego, se le decía *en griego* que Jesús cumplía las *Escrituras judías griegas*, la Septuaginta. En el siglo IV Eusebio podía escribir que la Septuaginta era parte fundamental de la *praeparatio evangelica*, «la preparación del evangelio».

No obstante, el cristianismo era una religión misionera, de forma que los cristianos pronto se multiplicaron fuera del mundo griego. Ya en el siglo II apareció en latín una traducción de la Septuaginta; los restos fragmentarios de esa traducción latina se conocen hoy en día de forma conjunta como la versión latina antigua (*Vetus latina*)[2]. Todavía se debaten los orígenes de esta traducción latina antigua: si fue realizada primero por judíos o cristianos, si hubo una traducción original o muchas traducciones *ad hoc*, y

1. Mi traducción del comentario de Orígenes es similar a la de E. L. Gallagher, *Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory*, Leiden 2012, 57, aunque con ligeras modificaciones.
2. Se discuten los orígenes de la *Vetus latina*. Para un repaso reciente, cf. P.-M. Bogaert, *The Latin Bible, c.600 to c.900*, en R. Marsden - E. A. Matter (eds.), *The New Cambridge*, 69-92.

si fue elaborada para ser difundida o solo para los autores cristianos latinos cuando reflexionaban sobre el texto bíblico[3]. En la actualidad esta versión existe solo en una forma extremadamente fragmentaria; los investigadores seleccionan las lecturas a partir de unos pocos manuscritos, de las anotaciones marginales de los manuscritos de la Vulgata latina, y de los escritos de los Padres latinos que escribieron antes de que Jerónimo hiciera su traducción.

La versión de la *Vetus latina* es importante incluso para la discusión del texto más antiguo de la Biblia hebrea, porque a veces preserva la lectura de la Septuaginta más antigua allí donde las revisiones posteriores de la Septuaginta han sepultado el texto primitivo. Muchas de esas lecturas se encuentran en Samuel y Reyes. Por ejemplo, el reinado de Ocozías de Judá se presenta en 2 Re 8, 25-27 en la Septuaginta y en la Biblia hebrea[4]. No obstante, este emplazamiento aquí resulta extraño, pues el lugar apropiado sería más bien después de 2 Re 10, 36, dado que 2 Re 11, 1 comienza con la madre de Ocozías, que lamenta su muerte. El orden original se halla atestiguado en la *Vetus latina*, pero las revisiones llevadas a cabo en torno al cambio de era, que hicieron que la Septuaginta concordara con la Biblia hebrea, han afectado a todos los manuscritos de la Septuaginta posteriores. Se trata de uno de los diversos casos en los que nuestro conocimiento de la edición antigua del hebreo procede solo de la *Vetus latina*. Esta ha preservado aquí la forma más antigua del griego, la cual a su vez preserva la forma más antigua del hebreo[5].

Cuando llega la época carolingia (771-987), la Septuaginta había sido traducida también al copto (un lenguaje antiguo de los cristianos de Egipto), armenio, georgiano, godo, eslavónico, siríaco, arameo palestino cristiano, etíope y árabe[6]. Muchas de estas comunidades cristianas locales aprendieron las Escrituras gracias a misioneros que tradujeron rápidamente la Septuaginta al lenguaje local; así, la expansión del cristianismo por Oriente se debe en buena medida a la Septuaginta, recibida por esos nuevos conversos como el Antiguo Testamento cristiano. Si no hubiese existido la Septuaginta, y si los primeros conversos judíos hubiesen permanecido en un mundo semita, la Iglesia nunca habría salido de la Palestina en que nació.

3. Cf. P. M. Bogaert, *Vetus Latina*, en A. Salvesen-T. M. Law (eds.), *The Oxford Handbook of the Septuagint* (de pronta aparición).

4. Cf. J. Trebolle Barrera, *Textual Pluralism and Composition of the Books of Kings*, en H. Ausloos y otros (eds.), *After Qumran: Old and Modern Editions of the Biblical Texts: The Historical Books*, Leuven 2012, 225-226.

5. A menudo se ha citado el atractivo título de dos artículos de Trebolle Barrera. Cf. J. Trebolle Barrera, *From the «Old Latin» through the «Old Greek» to the «Old Hebrew» (2 Kings 10: 23-25)*: Textus 11 (1984) 17-36; Id., *Old Latin, Old Greek and Old Hebrew in the Books of Kings (1 Ki 18:27 and 2 Ki 20:11)*: Textus 13 (1986) 85-95. La probabilidad es mucho mayor cuando lecturas como esta también aparecen en la versión antioquena de la Septuaginta.

Los eruditos cristianos también estaban tomando conciencia de las diferencias entre la Biblia de la sinagoga y su nuevo Antiguo Testamento. En respuesta a este problema potencial, algunos autores desarrollaron una «cadena de tradición» para explicar cómo la Septuaginta estaba desde un principio destinada a los gentiles; la forma más destacada fue una elaboración a partir de la leyenda de la traducción griega tal como se narra en la *Carta de Aristeas*[7]. La leyenda ganó en sensacionalismo en manos cristianas, pero no fueron los únicos responsables de dramatizar el relato o de transmitirlo[8]. En el siglo I otros dos autores judíos, siguiendo su propio criterio, ampliaron la leyenda de la que tuvimos noticia en la *Carta de Aristeas*, aunque no podemos estar seguros de que conocieran la obra o si la tomaron de otra fuente. Filón (ca. 20 a.C.-ca. 50 d.C.) y Josefo fueron los dos personajes más destacados de la historia del judaísmo antiguo, y sus obras las preservaron cristianos que las consideraron como la prehistoria del evangelio cristiano[9].

Filósofo, teólogo y exegeta, Filón es conocido sobre todo como un experto en la interpretación alegórica de la Escritura, un método parecido al desarrollado por sus correligionarios judíos en Palestina, y del cual tenemos testimonios gracias a los rollos del

6. Cf. A. Salvesen, *A Well-Watered Garden (Isaiah 58:11): Investigating the Influence of the Septuagint*, en R. J. V. Hiebert (ed.), *«Translation Is Required»*, 191-208; A. Salvesen-T. M. Law (eds.), *The Oxford Handbook of the Septuagint*.

7. De esta cadena se trata en A. Kamesar, *Jerome, Greek Scholarship and the Hebrew Bible: A Study of the Quaestiones Hebraicae in Genesim*, Oxford 1993, 29-34.

8. La historia completa de la leyenda la cuentan A. Wasserstein - D. Wasserstein, *The Legend of the Septuagint*. Tratan de los primeros autores cristianos en el capitulo 5 (p. 95-131).

9. T. Rajak, *Tradition and Survival*, 280-282.

desierto de Judea y por los primeros cristianos de Alejandría. Además Filón destaca en el estudio de la Septuaginta porque sus citas de las Escrituras judías proceden, como era de esperar, del griego y no del hebreo. Aunque Filón utiliza la Escritura de una forma tremendamente creativa, sigue siendo posible descubrir en sus citas bíblicas una versión del texto de la Septuaginta conocida en el siglo I en Alejandría.

Filón tenía razones particulares para privilegiar la Septuaginta. De saber hebreo, lo cual es improbable, sabía muy poco, por lo que habría tenido que garantizar a sus contemporáneos, y a sí mismo, que el texto bíblico griego que encontramos en la Septuaginta equivalía, en lo referente a la inspiración divina, a las Escrituras hebreas. En su obra *Sobre la vida de Moisés* Filón escribe un extenso informe sobre el origen de la traducción de la Septuaginta, pero mientras que la *Carta de Aristeas* tan solo daba indicios de la implicación divina, Filón la hace explícita[10]. A través de omisiones y de adiciones a la leyenda, Filón crea una nueva historia que ensalza las Escrituras judías griegas como el vehículo a través del cual «cada nación abandonaría sus propias sendas y, renunciando a sus costumbres ancestrales, se convertiría para honrar solo nuestras leyes»[11].

La Septuaginta proporcionó la ocasión de la misión judía a los gentiles, los cuales, al menos hasta donde Filón podía imaginar, hablaban griego. El apóstol Pablo podría haber sentido lo mismo, pero en dirección contraria: las Escrituras judías griegas le ofrecieron a él y a la Iglesia primitiva el medio de evangelizar a los judíos y el resto del Mediterráneo. Si esas Escrituras se hubiesen quedado en hebreo y en arameo, habrían tenido una audiencia mucho más reducida. Sin embargo, Filón creía que poseía un mensaje para todos, y como alejandrino estaba presto a señalar que la palabra de Dios también le había hablado a él. Para respaldar la fe de Filón en la validez de la Septuaginta, cambió la sutilidad de la *Carta de Aristeas* (setenta y dos traductores resulta que elaboraron una traducción coherente) por una afirmación inequívoca de que estaba

10. Filón, *Sobre la vida de Moisés* 2, 25-44.
11. *Ibid.* 2, 43-44.

inspirada. Los traductores buscaron un lugar pacífico y tranquilo en la isla de Faros, cerca de la costa del puerto de Alejandría. Sentados en su encierro, «como si estuvieran poseídos, profetizaron, mientras traducían, no algo diferente cada uno de ellos, sino todos ellos los mismos verbos y sustantivos, como si un apuntador les estuviese dando instrucciones de forma invisible»[12].

Josefo (ca. 37-ca. 100 d.C.) era un historiador que escribía sobre todo para una audiencia romana; compuso un relato histórico sobre la guerra judía que condujo a la destrucción de Jerusalén y el templo (ca. 75 d.C.: *La guerra judía*), una narración histórica en la que la historia judía ocupaba un puesto central, junto a una autobiografía (ca. 94 d.C.: *Antigüedades de los judíos* y *Vida*), y una obra apologética (ca. 96 d.C.: *Contra Apión*)[13]. Él también utiliza la Septuaginta a lo largo de sus escritos, pero, dado que toma prestado de una serie de textos, con frecuencia los estudiosos se han vuelto a él para estudiar sus citas[14]. Josefo menciona la traducción de la Septuaginta en *Contra Apión* y en *Antigüedades de los judíos*. En esta última incorpora secciones de la leyenda de la *Carta de Aristeas* –muestra dependencia de la leyenda tal como la encontramos allí, y no de aquella como la que encontramos en Filón– en su relato, dando la sensación de que la historia era suya. Una innovación interesante en Josefo es que el número de traductores ahora ha pasado de setenta y dos a setenta. Dado que «septuaginta» es el término latino que significa «setenta», probablemente es aquí, con Josefo, donde encontramos la génesis del título de nuestra traducción griega[15]. Respecto al procedimiento de la traducción, Josefo evita dar cual-

12. Al respecto, sobre Filón cf. E. L. Gallagher, *Hebrew Scripture*, 148. La traducción está tomada de A. Kamesar, *Biblical Interpretation in Philo*, en A. Kamesar (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge 2009, 65-91.
13. La mejor introducción a Josefo sigue siendo T. Rajak, *Josephus: The Historian and His Society*, London 2002, ahora en una segunda edición. Sin embargo, respecto al uso por parte de Josefo de la revisión antioquena de la Septuaginta, cf. ahora la cuidadosa valoración de T. Kauhanen, *The Proto-Lucanic Problem in 1 Samuel*, Göttingen 2012 [En castellano, puede consultarse una introducción sencilla y reciente a Josefo en J. González Echegaray, *Flavio Josefo*, Salamanca 2012 (N. del T.)].
14. El nuevo estudio de J. Norton, *Contours in the Text: Textual Variation in the Writings of Paul, Josephus, and the Yahad*, London 2011, plantea que los escritores antiguos eran conscientes de la pluralidad textual.
15. Josefo, *Antigüedades de los judíos* 12, 7. Cf. A. Wasserstein-D. Wasserstein, *Legend of the Septuagint*, 47.

quier impresión de que se trata de un milagro, narrando solo que los traductores trabajaron «con ambición y esfuerzo»; eran traductores esforzados, no vehículos de la actividad divina[16].

Con propósito distinto, Filón y Josefo nos brindan dos relatos de la leyenda de la traducción. A Josefo no le interesa privilegiar la traducción griega, sino que recoge los hechos sin más: el texto bíblico había sido traducido al griego[17]. En el caso de Filón, la apuesta por confirmar la legitimidad de las Escrituras era mucho mayor. Como alejandrino grecoparlante que tal vez no sabía hebreo, era importante corroborar para sí mismo y para sus contemporáneos que la traducción griega era la palabra misma de Dios. Filón hace explícita la implicación divina, pero, al igual que la *Carta de Aristeas*, Filón solo había estado hablando de la traducción de la Ley. Los autores cristianos ampliarían la leyenda en ambos sentidos.

Desde mediados del siglo II con los escritos de Justino Mártir, los cristianos siguieron contando la historia de la *Carta de Aristeas* recurriendo a grados diversos de fantasía. Los relatos de la traducción hasta el primer cuarto del siglo III manifiestan el interés por la formulación histórica y milagrosa de la leyenda. Otros autores siguieron transmitiendo la historia en los siglos siguientes, pero la versión de Eusebio de Cesarea en el siglo IV podría ser la más importante. Su *Historia eclesiástica*, acabada en torno al 326, es el primer relato global de los primeros siglos de la historia y se convirtió en el modelo de las historias de la Iglesia posteriores. También escribió obras exegéticas y apologéticas; en su *Preparación para el evangelio* Eusebio dice a sus lectores que la traducción de la Septuaginta formaba parte del plan de Dios de disponer al mundo para la llegada del cristianismo[18]. Las profecías de nuestro Señor –escribe Eusebio– se ocultaron bajo la lengua hebrea de las Escrituras judías, pero en su providencia Dios guio la traducción al griego, de forma que cuando apareciera el Salvador del mundo las naciones le reconocieran. Ese fue el momento cuando Dios habló en griego.

16. Josefo, *Antigüedades de los judíos* 12, 104.
17. Acerca del uso de la *Carta de Aristeas* en Filón y Josefo, cf. F. Borchardt, *The LXX Myth and the Rise of Textual Fixity*: Journal of the Study of Judaism 43 (2012) 1-21.
18. Eusebio, *Praeparatio evangelica* 8.

La afirmación de Eusebio está datada en el siglo IV, en una época en la que los aspectos milagrosos de los orígenes de la Septuaginta habían pasado a formar parte de la historia y en la que, al margen de la versión siríaca, los cristianos contemplaban el Antiguo Testamento como la Septuaginta, o la *Vetus latina* que se derivaba de ella[19]. Eusebio escribió también durante la era constantiniana, cuando el cristianismo fue respaldado por el Imperio, en la nueva época de triunfalismo cristiano. Para él, lo que Dios había dado a los judíos era solo preparatorio; el cristianismo reemplazó a un judaísmo que no fue capaz de reconocer a Jesús como el Mesías. Dado que Dios sabía todo esto de antemano, dejó de lado su revelación original en hebreo (y arameo) y preparó al mundo para el evangelio, pronunciando una nueva palabra en griego. El relato de Eusebio sigue hasta cierto punto la *Carta de Aristeas*, pero sin ningún género de ambages convierte a la traducción en parte de la preparación evangélica.

Otro escritor de finales del siglo IV, Epifanio de Salamina, no solo narra un relato más extenso, sino que demuestra asimismo un menor interés por explicar cómo se llevó a cabo la traducción que por decir a sus lectores por qué la Septuaginta es superior a las demás versiones griegas. En su obra *Sobre pesos y medidas*, escrita en torno al 392, Epifanio trata del Antiguo Testamento tal como él lo conocía en su versión griega. Para aquel entonces la Septuaginta estaba tan firmemente arraigada en la Iglesia que Epifanio desea defender la que consideraba ser la traducción griega original frente a las revisiones posteriores y a las nuevas traducciones que los judíos estaban haciendo, a saber, las de Símaco, Aquila y Teodoción. Epifanio ofrece un esbozo de las vidas de estos revisores-traductores, pero al hacerlo no puede ocultar su intención de difamarlos y de participar en la praxis cristiana consistente en estereotipar a los judíos como hipócritas y dignos de poca confianza. La única conclusión a la que Epifanio quiere que lleguen sus lectores es que solo la Septuaginta de la Iglesia ha sido transmitida por la inspiración de Dios y que toda otra versión es inválida e incluso corrupta.

19. Es probable que la versión armenia fuera realizada no mucho después de Eusebio, pero seguramente no antes del siglo IV como poco, y muy posiblemente no hasta el siglo V.

Para cuando llegamos a los escritos del siglo IV de Eusebio y Epifanio, la idea de que la Septuaginta era la palabra inspirada de Dios estaba ya tan hondamente arraigada en la Iglesia que permitió que esos autores hablasen de ella como preparación para el evangelio y como la versión superior –en realidad la única– de la palabra de Dios para la Iglesia. Si la Septuaginta fue de hecho la Biblia de la Iglesia, ¿de qué manera contribuyó a la formación teológica y exegética en los primeros siglos del cristianismo?

1. La Septuaginta en la formación de la teología y la piedad cristianas

El uso de la Septuaginta en el Nuevo Testamento, la perduración del griego en el mundo mediterráneo y el desarrollo de los relatos milagrosos de los orígenes de la Septuaginta favorecieron el papel del Antiguo Testamento griego en la formación del pensamiento cristiano primitivo[20]. Los escritos de los Padres apostólicos (de mediados del siglo I a finales del siglo II) están plagados de citas de la Septuaginta cuando recurren al Antiguo Testamento como Escritura. En los siglos II y III en el Occidente latino, el teólogo Tertuliano y el obispo Cipriano, los dos de Cartago (en el Túnez actual), contribuyeron al pensamiento cristiano primitivo de una forma no menos destacada que quienes escribían en griego, y sus textos bíblicos son de la *Vetus latina* derivada de la Septuaginta. Entre los escritores griegos que trabajan directamente con la Septuaginta se encuentran apologistas como Justino Mártir y el obispo Ireneo, y las grandes luminarias de la escuela exegética alejandrina, Clemente de Alejandría y Orígenes. Si nos adentramos en el siglo IV, encontramos a Eusebio de Cesarea, Atanasio de Alejandría, Ambrosio de Milán y los Padres capadocios: Basilio Magno y su

20. La vieja introducción a la Septuaginta de H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge 1914, y la nueva edición en francés de M. Harl-G. Dorival-O. Munnich (eds.), *La Bible Grecque des Septante*, Paris 1994, 289-320, proporcionan ejemplos del modo en que la Septuaginta influyó en la Iglesia primitiva, algunos de los cuales presentamos aquí. Además, los lectores pueden ver esos y otros ejemplos relevantes hojeando los volúmenes pertinentes del Ancient Christian Commentary on Scripture. Aunque imperfecta por muchas razones, esta serie al menos brinda una serie de destellos sobre la exégesis cristiana primitiva. De todos modos, se trata de un área en la que se precisa un estudio más profundo.

hermano Gregorio de Nisa, así como su amigo Gregorio de Nazianzo. Aunque desarrollaban una interpretación literal e histórica del texto, en contraste con la alegorización de los alejandrinos, los exegetas antioquenos también dependían de la Septuaginta. Así, tanto los autores latinos como los griegos se inspiraron directamente en la Septuaginta (o de forma indirecta, a través de su traducción al latín) en el desarrollo de la doctrina cristiana primitiva.

Más arriba señalamos que era posible suponer que los Padres siempre consideraron la Septuaginta como una traducción, y que la única razón por la que la trataron como Escritura acreditada era porque, a su juicio, se trataba de una traducción fiel del original hebreo. Sin embargo, la mayoría de los Padres de la Iglesia no mostró ningún interés por descubrir cuán correctamente el griego reproducía el hebreo original; de hecho, muchos no habrían sabido cómo hacerlo. Independientemente de lo que puedan indicar sus afirmaciones teóricas, su praxis manifiesta la idea de que la Septuaginta no era solo una traducción, sino una nueva revelación para la Iglesia[21]. Es de presumir que la mayor parte de los cristianos contemplara la Biblia hebrea como Escritura estrictamente judía, mientras que la Septuaginta era el tesoro de la Iglesia. ¿Cómo moldeó la Septuaginta su pensamiento con unas formas que no se habrían dado de haber leído la Biblia hebrea?

Los traductores de la Septuaginta transcribieron el término hebreo «Yahvé» con el griego *kurios*, «señor». Ya vimos en el capítulo 8 que los autores neotestamentarios a veces aplicaron el título *kurios* a Jesús, afirmando que este hombre de Nazaret era el Señor en persona. Cuando los primeros teólogos cristianos leyeron la Septuaginta, a menudo vieron a Jesús prefigurado por todo el Antiguo Testamento, y esto ha trascendido a toda la historia de la exégesis cristiana. Hubo posibilidades de encontrar al Señor incluso donde tal vez no estaba. En la Septuaginta de Is 45, 1, el profeta anuncia: «Así dice el Señor Dios a mi ungido, Ciro»[22]. En griego, Ciro se decía *Kuros*, que tan solo se diferenciaba en una letra de

21. E. L. Gallagher, *Hebrew Scripture*, es la afirmación más reciente y más tajante contra mi punto de vista.

22. *Carta de Bernabé* 12, 11; Tertuliano, *Contra Praxeas* 28; Id., *Adversus Iudaeos* 7; Cipriano, *Ad Quirinum testimonia adversus Iudaeos* 1, 21.

kurios, «señor». Bien porque imaginaran la presencia de una letra *i* o porque tuvieran ante sí una tradición manuscrita corrupta en la que se había introducido la letra *i*, los Padres pudieron leer: «Así dice el Señor Dios a Cristo mi Señor». Lo mismo puede decirse del título *christos*, también aplicado a Jesús en el Nuevo Testamento, aun cuando en la Septuaginta los traductores habían pretendido que fuera sencillamente el equivalente griego del término hebreo que significa «ungido». Cuando Tertuliano lee acerca del «sacerdote ungido» en la Septuaginta de Lv 4, 5, lo toma por una referencia a Cristo debido a su formulación en griego (*ho hiereus ho christos*)[23]. En Lam 4, 20, la Septuaginta reza: «El ungido del Señor (*christos kuriou*), el aliento de nuestro rostro, fue capturado por sus destrucciones», lo cual los Padres no habrían podido interpretar sino como una referencia a Cristo[24]. En la misma cita, la expresión «aliento de nuestro rostro» incluye en griego el término *pneuma*, que en el Nuevo Testamento y en la literatura cristiana primitiva es la palabra que se usa para el Espíritu Santo. El uso de la Septuaginta les permitió consolidar su teología trinitaria subrayando la unidad del Hijo y del Espíritu.

La Trinidad encuentra asimismo respaldo en un versículo como Is 61, 1, sobre el que Jesús predicó en Lc 4, 18: «El Espíritu del Señor está sobre mí». En este versículo los primeros exegetas encontraron una referencia al Padre de quien procede el Espíritu, al Hijo que era Jesús, y al Espíritu[25]. También se leía como una alusión a la Trinidad Am 4, 13, donde dice lo siguiente: «Yo soy el que hace al trueno potente y crea un viento (*pneuma*) y anuncia a los hombres a su ungido (*christos*)». Tertuliano escribió que este versículo demuestra la individualidad del Hijo y del Padre[26]. Interesados en defender la doctrina de que los miembros de la Trinidad no habían sido creados, sino que habían existido eternamente, Atanasio y Ambrosio plantearon que aquí el espíritu creado (*pneuma*) no es el Espíritu Santo[27].

23. Tertuliano, *De Baptismo* 7.
24. Justino Mártir, *I Apología* 1, 55; Ireneo, *Adversus haereses* 3, 10, 2; Tertuliano, *Adversus Marcionem* 3, 6.
25. Ireneo, *Adversus haereses* 3, 18, 3.
26. Tertuliano, *Contra Praxeas* 28.
27. Ambrosio, *De Spiritu sancto* 2, 6.

Cuando Cipriano leyó Nm 23, 19 en la Septuaginta («Dios no es como los hombres, a quienes se puede engañar, ni como un hijo de hombre, a quien se puede amenazar»[28]), lo empleó para atacar a los judíos, de quienes decía que habían crucificado a Cristo[29]. Este verso tiene otras repercusiones notables, porque en la Biblia hebrea y por tanto en nuestras traducciones modernas el texto dice: «Dios no es como el hombre, capaz de mentir, o mortal, que pueda cambiar de parecer» (cf. 1 Sm 15, 29). El traductor de Samuel en la Septuaginta se sentía incómodo con la asociación directa de Dios con el hombre, e incluso con cualquier indicio de que pudiera mentir o cambiar de parecer; así, la traducción griega del hebreo modifica el sentido: Dios no es *como* un hombre que *puede ser engañado*[30].

El libro de Josué también brindaba no pocas oportunidades para la exégesis tipológica. Dado que el nombre griego de Josué (*Iēsous*) es idéntico al de Jesús, los primeros intérpretes explotaron los paralelos entre ambos: Josué era superior a Moisés porque logró introducir al pueblo en la tierra; el evangelio de Jesús es superior a Moisés y la ley. Justino Mártir estableció tales conexiones. Cuando Dios dice del ángel del Señor que conduce a Israel hacia la tierra prometida que «mi nombre está sobre él» (Ex 23, 21), se está refiriendo a Jesús, porque en última instancia es Josué –quien según Justino es Jesús prefigurado– el que hace entrar al pueblo en la tierra prometida. Asimismo, en su debate con Trifón, Justino escribe:

> Lo que yo digo es lo que sigue. A Jesús, llamado antes Ausés, como ya muchas veces he dicho, el que fue enviado junto con Caleb como explorador de la tierra de Canaán, fue Moisés quien le puso este nombre; pero tú no quieres averiguar por qué hizo eso, no se te ofrece ahí dificultad, no tienes interés en preguntar. De ahí que te pase por alto Cristo, y que leyendo no entiendas, y que ni aun ahora, al oír que Jesús es nuestro Cristo, no reflexionas que no sin motivo y al azar se le puso este nombre[31].

28. La versión inglesa de la Septuaginta (NETS) lee: «Dios no ha de ser tratado injustamente como un hombre, ni amenazado como un hijo de hombre».
29. Cipriano, *Ad Quirinum testimonia adversus Iudaeos* 2, 20.
30. Respecto a esta cuestión en la lectura de 1 Samuel, cf. A. Aejmelaus, *A Kingdom at Stake: Reconstructing the Old Greek – Deconstructing the Textus Receptus*, en A. Voitila-J. Jokiranta (eds.), *Scripture in Transition*, Leiden 2008, 362-364.
31. Justino Mártir, *Diálogo con Trifón* 71, 1; 113, 1.

Igualmente era posible llevar a cabo la exégesis tipológica con Susana, uno de los Añadidos a Daniel. En Susana nos encontramos con una inocente que guardó silencio mientras era injustamente condenada, pero que al final fue vindicada. De forma increíble, Daniel afirma: «Soy inocente de la sangre de esta mujer»; e Hipólito, en su *Comentario a Daniel*, fue capaz de recurrir inmediatamente a ello y señalar que Pilato había dicho lo mismo de Jesús. Así, Hipólito habría incluido a Susana en la genealogía de Jesús que se encuentra en el evangelio de Mateo[32].

Pero no todo resultaba tan sencillo; en muchos pasajes en los que la Septuaginta era ciertamente confusa y el sentido quedaba oscurecido, algunos de los Padres pensaron que Dios había mantenido ocultas ciertas verdades de forma intencionada. Enseñaban que aquellos pasajes que hablaban de los misterios escondidos, como Prov 1, 6 y Tob 12, 7, remitían a la manera en que Dios ocultó algunas cosas para probar o para desafiar a los cristianos a que buscasen una interpretación más profunda. Los Padres alejandrinos practicaron con intensidad este método alegórico de interpretación[33]. Así, los alejandrinos se contraponen a los exegetas antioquenos; estos explicaban las Escrituras no con la alegoría, sino por su sentido literal, un método directo que ha hecho que se reconozca a los antioquenos como los primeros exegetas histórico-críticos[34].

Los alejandrinos vieron una oportunidad en las oscuridades ocasionales de la Septuaginta. Al sentirse avergonzados porque el estilo de la Septuaginta era menos refinado que el de la literatura clásica, se vieron impelidos a idear una justificación teológica. Orígenes se pone a la defensiva frente a aquellos que se burlan de la pobreza del

32. Hipólito, *Comentario a Daniel* 6, 8-14. Cf. C. L. de Wet, *The Reception of the Susanna Narrative (Dan XIII; LXX) in Early Christianity*, en J. Cook (ed.), *Septuagint and Reception: Essays Prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa*, Leiden 2009, 240-242.

33. Trascender el sentido literal de un texto para descubrir una intuición más profunda no fue un invento de los exegetas cristianos. Filón formaba parte de una cultura que practicaba la interpretación alegórica en el mundo grecorromano y ya había empleado este método en su propia explicación de la Escritura. Sobre todo cf. J. Dillon, *Philo and the Greek Tradition of Allegorical Exegesis*, en *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, Atlanta 1994, 69-80; V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie: son caractère et sa portée, observations philologiques*, Leiden 1977.

34. Asi J. Barton, *The Nature of Biblical Criticism*, Louisville, KY 2007.

lenguaje de las Escrituras, y otros Padres, aparte de los alejandrinos, también buscaron una explicación espiritual para los pasajes difíciles[35]. Un ejemplo llamativo de una traducción absurda de la Septuaginta aparece en Jue 15, 19. Después de que Sansón acabara con dos mil hombres con la quijada de un asno, clamó al Señor mientras se moría de sed. El hebreo dice: «Entonces el Señor hizo que brotara agua de la fuente de Lejí. Bebió Sansón, se reanimó y recobró las fuerzas». El traductor griego de Jueces a menudo se queda perplejo ante el texto hebreo, y aquí interpreta algo absurdo: «Y Dios abrió la cavidad de la quijada y salió agua de ella y bebió y su espíritu volvió a él y se reanimó»[36]. Al tratar de dotar de sentido al texto griego, Ambrosio de Milán sugería que la fuente brotó del suelo allí donde Salomón arrojó la quijada[37]. Un intérprete posterior del sur de Francia, Cesáreo de Arlés († 542), no vio ningún problema en que el agua manase de la quijada, porque según él esto se cumplió en los cristianos: «Pues el Señor mismo dijo: 'El que crea en mí, de su seno brotarán ríos de agua viva'»[38]. Incluso más adelante Juan Damasceno († 749) elaboró una interpretación teológica en la que la quijada representaba a los huesos de los santos: «¿Es increíble que esa unción perfumada brote de las reliquias de los mártires?». Los primeros cristianos también encontraron una referencia al bautismo merced a una mala traducción de Ez 47, 3. El hebreo dice: «El hombre salió en dirección este con un cordel en la mano, midió quinientos metros y me hizo atravesar el agua, que me llegaba hasta los tobillos». El traductor griego entendió la última frase como «era agua de liberación». Dado que el término griego *aphesis* se utiliza en el Nuevo Testamento con el sentido de «perdón» o «remisión», este es el sentido que se dio a Ezequiel para ver ahí las aguas de la remisión, o las aguas del bautismo[39].

Los primeros exegetas también encontraron en la Septuaginta de 2 Re 6, 5 una predicción de la crucifixión. El texto hebreo reza: «A uno, según cortaba un árbol, se le cayó al río el hierro del hacha,

35. Orígenes, *Philocalia* IV, XV.

36. Códice Alejandrino. En el códice Vaticano aparece: «Y Dios abrió la fosa en la quijada...».

37. Ambrosio, *Carta* 19.

38. Cesáreo de Arles, *Sermón* 119, 4.

39. *Carta de Bernabé* 11.

y empezó a gritar: '¡Ay, maestro, que era prestada!'». En la Septuaginta la última frase dice: «¡Oh, precisamente, señor, este era prestado!». Ireneo escribió que este versículo nos ofrece una imagen de la Palabra divina, que había estado oculta durante mucho tiempo; la madera del hacha que cayó al agua simbolizaba la madera de la cruz, la cual hizo posible la revelación de la Palabra de Dios[40]. En Is 3, 10 hallaron otro anticipo de la pasión de Cristo. En el texto hebreo el profeta proclama: «Decid al inocente cuán afortunado es; pues comerá del fruto de su trabajo», mientras que la Septuaginta reza: «Atemos al justo, porque nos molesta. Por ello, comerán el fruto de su trabajo». En otras palabras, el profeta del Isaías griego dice que el justo será atado, perseguido. El escritor de la *Carta de Bernabé* lo leyó como una referencia a la pasión de Cristo[41]. El lector actual no debería olvidar que estos primeros ejercicios de exégesis cristológica estuvieron en buena medida respaldados por su lectura de la Septuaginta.

Los Padres también recurrieron de forma regular a la Septuaginta en la lucha por definir la ortodoxia y la herejía, sobre todo en el enfrentamiento en torno a la naturaleza de Cristo, que estalló en las primeras décadas del siglo IV. Un dirigente de la Iglesia local llamado Arrio (ca. 250-336) fue excomulgado de la Iglesia de Alejandría por enseñar que Cristo fue creado por Dios Padre y, por lo tanto, era distinto de él y no eterno[42]. El joven diácono alejandrino Atanasio se convirtió en el principal oponente del arrianismo, y su triunfo en el concilio de Nicea del año 325 –donde se compuso el credo niceno y se anatematizó a Arrio y sus seguidores– le dio el impulso necesario para llegar a ser el obispo de Alejandría al año siguiente. El resto de su vida la consagró a defender lo que, después de Nicea, se había transformado en la doctrina ortodoxa sobre la Trinidad. Al leer la Septuaginta de Gn 19, 24 («Y el Señor llovió sobre Sodoma y Gomorra azufre y fuego que venía del Señor desde el cielo»), que contenía dos referencias al «Señor» (*kurios* en ambos casos), Atanasio sostenía que esos dos Señores eran el Padre y el Hijo y, así, que el Hijo era igual al Padre mucho antes de su encarnación.

40. Ireneo, *Adversus haereses* 5, 17, 4.
41. *Carta de Bernabé* 6, 7.
42. Una imagen más cercana a Arrio la ofrece R. Williams, *Arrio. Herejía y tradición*, Salamanca 2010, quien demuestra la *creación* de la controversia arriana en los escritos polémicos de Atanasio.

La versión griega de Proverbios brindó muchas oportunidades parecidas para los interlocutores en ambos lados del debate. La Sabiduría personificada, a quien los Padres identificaron con Jesús, fue creada por Dios Padre y salió de él. Dos de los versículos más importantes eran Prov 8, 22 y 25: «El Señor me creó como principio de sus caminos hacia sus obras» y «antes de que las montañas fueran asentadas y antes que todas las colinas, me engendró a mí». Justino Mártir, Orígenes y Tertuliano, entre otros, plantearon que esos versículos demostraban la dependencia del Hijo respecto del Padre. Para Arrio, Prov 8, 22 corroboraba sin ninguna duda que el Hijo era una criatura, una idea que no se distinguía demasiado de la enseñanza sobre el *logos* de Juan y de algunos pasajes paulinos (como Col 1, 15: «Es imagen del Dios invisible, el primogénito de la creación»). Uno de los principales argumentos que ofrecía Atanasio en respuesta a estas afirmaciones consistía en que el Hijo era creado solo en el sentido de su encarnación[43]. Aunque es anterior a la controversia arriana, Ireneo había explicado la divinidad y la humanidad de Cristo considerando que Jr 17, 9 en la Septuaginta era una referencia a Cristo: «Es un hombre, ¿quién lo conoce?»[44]. Atanasio también recurriría a la Septuaginta de Jr 2, 13 para afirmar que el Padre es una «fuente de agua viva». Si el Hijo no hubiese existido desde siempre, el Padre habría sido una fuente seca[45].

Además de servir a la controversia teológica, la Septuaginta proporcionó un auxilio para la eclesiología, la piedad y la liturgia. Por ejemplo, Ireneo leía Is 60, 17 («Y pondré a tus gobernantes en paz y a tus vigilantes en justicia») como una afirmación relativa a la designación de ancianos para la Iglesia, ya que el lenguaje usado en la Septuaginta para «vigilantes» (*episkopos*) también se empleaba en el lenguaje eclesiológico del Nuevo Testamento[46]. Las Biblias

43. C. Kannegiesser, *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, Leiden 206, 301-302.
44. Ireneo, *Adversus haereses* 3, 18, 3; 3, 19, 2. Cf. C. Kannegiesser, *Handbook of Patristic Exegesis*, 314.
45. Atanasio, *Decr.* 3, 12; *Arian.* 1, 19. Cf. C. Kannegiesser, *Handbook of Patristic Exegesis*, 315.
46. Ireneo, *Adversus haereses* 4, 26, 5.

personales no se popularizaron hasta bastante después de la invención de la imprenta en el siglo XV; como en tiempos del Nuevo Testamento, la mayoría accedía a las Escrituras a través de la liturgia[47]. Los ritos litúrgicos de la Iglesia ortodoxa están impregnados del lenguaje de la Septuaginta. Muchas oraciones del Salterio están tomadas directamente de la Septuaginta e incorporadas a la liturgia griega. Igual ocurre con las doxologías por la grandeza del Padre y del Hijo, tomadas de textos dirigidos a Dios en Is 57, 15 y 3 Mac 2, 2 (*S. Clemente* B.12), en Jr 39, 19 (*S. Clemente* B.24) y en los salmos (así, *Santiago* B.44 y *S. Marcos* B.137). El léxico de la liturgia depende igualmente de otras partes de la Septuaginta, y está repleto de palabras singulares o de palabras comunes con significados singulares tomadas del Antiguo Testamento griego, como *anaphora*, que en griego clásico puede referirse a cualquier cosa que se lleve, pero que en la Septuaginta remite en concreto a una ofrenda. Palabras como *dōra* («don») y *thusia* («sacrificio») se usaron en el mismo sentido. En la versión griega de Is 9, 5, al que ha de venir se le denomina «mensajero de la gran asamblea» (en hebreo, «consejero prudente»), el título empleado en la celebración eucarística[48].

La predicación cristiana primitiva se basaba, como es natural, en la Septuaginta, aunque a veces se ignora que se trata de un rasgo esencial en la formación de la piedad cristiana[49]. El papel de la Septuaginta en la vida de la Iglesia es conocido también gracias al hallazgo de amuletos y talismanes cristianos destinados a brindar suerte o protección, los cuales contienen oraciones o frases de la Septuaginta, así como por las inscripciones de versículos de la

47. W. Horbury, *Old Testament Interpretation in the Writings of the Church Fathers*, en M. J. Mulder (ed.), *Mikra*, 748-750; M. E. Johnson, *The Apostolic Tradition*, en G. Wainwright - K. B. Westerfield Tucker (eds.), *The Oxford History of Christian Worship*, Oxford 2006, 32-75. Sobre la liturgia primitiva, cf. R. F. Taft, *The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier*: Orientalia Christiana Periodica 57 (1991) 281-308; 58 (1992) 83-121; G. Rouwhorst, *Continuity and Discontinuity between Jewish and Christian Liturgy*: Bijdragen 54 (1993) 72-83; Id., *The Reception of the Jewish Sabbath in Early Christianity*, en P. Post y otros (eds.), *Christian Feast and Festival*, Leuven 2001, 223-266; Id., *The Reading of Scripture in Early Christian Liturgy*, en L. V. Rutgers (ed.), *What Athens Has to Do with Jerusalem*, Leuven 2002, 305-331.

48. Hipólito, *Tradición apostólica* 2, 4.

49. Cf. M. Alexandre, *Pâques, la vie nouvelle*, en A. Spira - C. Klock (eds.), *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa*, Cambridge, MA 1981, 153-194.

Septuaginta en tumbas y edificios. Desde la expresión litúrgica y homilética formal hasta el uso de amuletos e inscripciones, los testimonios nos muestran sin ambages que la Septuaginta se infiltró en numerosos aspectos de la teología y la piedad cristianas primitivas. Los eruditos a quienes encontraremos en el capítulo siguiente, los cuales discuten la relación entre la Septuaginta y la Biblia hebrea, son una minoría; la mayor parte de los cristianos habrían escuchado la Septuaginta cuando les enseñaban y habrían sido configurados por ella sin saber nada de su relación con el hebreo.

2. Una función indispensable

La Septuaginta se alza en el centro mismo de la Iglesia primitiva. Excepto por un pequeño número de cristianos en la Iglesia siríaca, todo cristiano que leyó o escuchó la Biblia en los primeros siglos de la Iglesia habría escuchado el texto de la Septuaginta o en su versión de la *Vetus latina*. Solo unos pocos apologistas y Padres eran conscientes de que su Biblia era diferente de la Biblia hebrea de la sinagoga, y menos aún se preocupaban por ello, si bien la mayoría era incapaz de leer el hebreo. Su interacción con los judíos les enseñó pronto que su Septuaginta discrepaba de forma significativa en algunas partes, por lo que se esforzaron por explicar las dificultades. Plantearon que algunas de las divergencias se debían a errores introducidos por los judíos, y otras eran obstáculos colocados por el Espíritu Santo para hacer que el lector buscase un sentido más profundo. De todos modos, para la mayor parte de cristianos e incluso la mayoría de los Padres la Septuaginta era algo que se daba por descontado. Era el Antiguo Testamento cristiano. Sin embargo, esto no perduró así durante mucho tiempo para toda la cristiandad, y en las páginas que siguen comenzaremos a ver por qué.

12

EL HOMBRE DE ACERO Y EL HOMBRE QUE ADORÓ AL SOL

«Y muchas otras gentes instruidas, al extenderse a todas partes la fama de Orígenes, acudían también a él con el fin de experimentar la pericia de este hombre en las doctrinas sagradas. Y miles de herejes y no pocos filósofos de los más señalados se adherían a él con afán, y él les instruía no sólo en las cosas divinas, sino incluso en la filosofía de fuera. Efectivamente, a cuantos veía bien dotados naturalmente, los iniciaba en los conocimientos filosóficos, dándoles geometría, aritmética y las otras disciplinas preliminares, guiándolos por las sectas existentes entre los filósofos... de manera que, incluso entre los mismos griegos, se le proclamaba como un gran filósofo» (Eusebio, *Historia eclesiástica* 6, 18).

1. Orígenes

Entre los siglos III y II a.C. Alejandría albergó muchas de las traducciones de los escritos hebreos que se convirtieron en la Septuaginta, y entre los siglos II y III d.C. acogió a Orígenes, apodado «Adamantius» (el hombre de acero) por Eusebio. Orígenes se había convertido en un superhéroe para su admirador[1]. Se puede discutir que fuera el estudioso más importante de la Iglesia primitiva, pero no hay duda de que fue el que más influjo tuvo en el futuro de la Septuaginta. Orígenes nació en torno al 185 en un hogar de padres cristianos piadosos; al parecer, su padre Leónidas fue martirizado en el año 202, en las primeras fases de la persecución de los Severos. Recibió educación tanto clásica como cristiana; ambas

1. La cita está tomada de Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica* II, ed. A. Velasco Delgado, Madrid 1973, 378-379. El apodo «Adamantius» procede de Eusebio; A. Grafton - M. H. Williams, *Christianity and the Transformation of the Book*, 21, lo consideran parte de la adoración que Eusebio sentía por su maestro, pues «presentó a Orígenes como una especie de superhéroe de la piedad y la investigación cristianas».

se convirtieron en dos fuentes de las que bebió a lo largo de toda su vida. Con solo dieciocho años (ca. 203) Orígenes fue designado director de la escuela catequética de Alejandría, donde Clemente había enseñado a finales del siglo II[2].

Los años entre el 211 y el 216 resultaron trascendentales en la vida de Orígenes. Conoció a un hombre llamado Ambrosio, a quien ayudó a convertirse al cristianismo desde la variedad valentiniana del gnosticismo. La labor evangélica de Orígenes tuvo su recompensa, literalmente. Durante el resto de su vida pudo explotar los recursos de Ambrosio, que los puso a su disposición en una muestra de gratitud. Ambrosio tiene bastante incidencia en la abundante producción de Orígenes: este patrón fue quien proporcionó materiales, escribas y copistas para componer y distribuir los voluminosos escritos de Orígenes[3]. Este visitó diócesis en Roma y Petra (la actual Jordania), pero su escala más importante fue Cesarea. En el 216, a instancias de los obispos de Jerusalén y Cesarea, Orígenes predicó en las iglesias de Palestina. De regreso a Alejandría, Demetrio, su obispo, estaba enojado porque Orígenes había predicado sin estar debidamente ordenado. La fricción entre ambos comenzó a aumentar. Orígenes volvió a Alejandría y con el apoyo de Ambrosio probablemente dedicó los siguientes diez años de su vida a escribir[4]. Su interés por la exégesis fue cada vez mayor; sin embargo, y aunque podía fingirlo, su conocimiento del hebreo quizá no fuera nunca mucho mayor que el que tiene un turista de un idioma extranjero[5]. En esta ocasión veremos que sus investigaciones en el texto aceleraron sin querer el fin de la prominencia de la Septuaginta en la Iglesia[6].

2. Durante algún tiempo los estudiosos consideraron la «escuela» de Clemente como una empresa privada, sin carácter oficial, que fue estructurada formalmente ya en tiempos de Orígenes; en la actualidad se ve más probable que Orígenes llegase para dirigir una institución eclesial que ya estaba en funcionamiento. Cf. A. Van den Hoek, *The «Catechetical» School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage*: Harvard Theological Review 90 (1997) 59-87; H. F. Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford 2006, 56-59.
3. Eusebio, *Historia eclesiástica* 6, 18; 6, 23; 6, 36.
4. *Ibid.*, 6, 23; Jerónimo, *De viris illustribus* 61.
5. Cf. N. de Lange, *Origen and the Jews*, Cambridge 1976, 21-23.
6. Cf. A. Salvesen, *A Convergence of the Ways? The Judaizing of Christian Scripture by Origen and Jerome*, en A. H. Becker-A. Yoshiko Reed (eds.), *The Ways that Never Parted: Jews and Christian in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Tübingen 2003, 233-258.

Otro viaje desafortunado a Cesarea de camino a Grecia en el año 230 haría que la relación de Orígenes con su obispo pasase de mala a irrecuperable: en Palestina –donde había predicado sin estar ordenado, lo que una década y media antes había provocado la ira de su obispo– fue formalmente ordenado. Demetrio volvió a enfurecerse enormemente por la insubordinación de Orígenes, pero en esta ocasión porque este había buscado ser ordenado fuera de su diócesis. Mal si lo hace, peor si no lo hace.

La ira de Demetrio no dejó al estudioso más opción que abandonar Alejandría y establecerse de forma permanente en Cesarea en torno al 232. En esta última etapa de su vida creció el éxito de Orígenes como predicador, así como sus inquietudes pastorales. En contraste con su posición en la escuela catequética en el contexto de Alejandría, enriquecedor desde un punto de vista filosófico, ahora entró en contacto no tanto con estudiantes cuanto con cristianos ordinarios[7]. Durante los veinte últimos años de su vida compuso una abundante literatura de tipo exegético, pero tras la persecución imperial desatada por Decio, Orígenes sucumbió a las heridas que recibió, y murió en Tiro en torno al 254[8].

El mundo tiene una deuda con Orígenes a causa de sus obras de filosofía, teología, homilética y exégesis. Fue el primer cristiano que compuso un número importante de comentarios bíblicos, y aunque hunde sus raíces en el periodo helenístico, la tradición de los comentarios en la exégesis cristiana actual le debe casi todo a sus trabajos. No resultaba exagerada la sugerencia de uno de los biógrafos modernos de Orígenes cuando dijo que tal vez fuera el autor más prolífico de la Antigüedad[9]. Solo ha llegado a nosotros una parte de su trabajo, y mucho se conserva en estado fragmentario o aparece en traducciones o citas latinas, sobre todo de Ambrosio, Jerónimo y, con menor fiabilidad, Rufino. Solo podemos imaginar cuánto puede haberse perdido, aunque un hallazgo reciente ha avivado nuestras esperanzas de que haya más obras de Orígenes que podamos encontrar por casualidad: en 2012 un catalogador de

7. También cf. H. Crouzel, *Orígenes. Un teólogo controvertido*, Madrid 1998, 38.
8. Eusebio, *Historia eclesiástica* 6, 39, 5; 7, 1. Cf. R. M. Grant, *Eusebius as Church Historian*, Oxford 1980, 20.31; H. Crouzel, *Orígenes*, 52.
9. H. Crouzel, *Orígenes*, 57.

la Biblioteca Estatal Bávara de Múnich (Alemania) descubrió una colección de homilías de Orígenes sobre los salmos[10].

El principal interés de Orígenes como exegeta, teólogo y predicador radicaba en la interpretación de la Escritura. Desarrolló los estudios bíblicos al servicio de la Iglesia[11]. En Alejandría, Orígenes se hallaba inmerso en una cultura que estaba en el centro de un universo de metodologías hermenéuticas. Además de recibir de niño una buena educación helenística, Orígenes conoció las literaturas sapienciales orientales, incluidas las variantes iranias e indias, los mitos paganos, las exégesis de los rabinos y la filosofía platónica. Aprendió la exégesis alegórica a partir de las lecturas en griego de Homero y Hesíodo, los métodos hermenéuticos judíos defendidos por luminarias como Filón, y los escritores del Nuevo Testamento, los cuales espiritualizaron el Antiguo, siendo Hebreos un ejemplo evidente[12]. Un joven alejandrino como él, que había recibido una buena educación, estaría muy familiarizado con este tipo de hermenéutica filosófica. Cesarea era diferente solo hasta cierto punto, y Orígenes ya había sido moldeado por los cuarenta y cinco años que estuvo en Alejandría antes de residir en esta nueva ciudad. En Cesarea, el hogar donde vivió los últimos años de su vida, encontró una metrópoli regional en la que existían influencias varias. Trabó amistad con maestros judíos y comenzó a utilizar sus técnicas exegéticas[13]. Ni siquiera el estudioso más independiente podría haber evitado la irresistible fuerza de esos influjos, lo que no significa que Orígenes tratase de forma irresponsable la Escritura. Por el contrario, como cualquier persona de entonces o de hoy, Orígenes se vio hondamente afectado por los principales métodos de interpretación que le rodeaban. Dado que las Escrituras eran tan difíciles de comprender –se habría reído de la doctrina reformada de la transparencia o claridad de la Escritura–, Orígenes no se diferenciaba de otros exegetas judíos o cristianos cuando examinaba el texto desde ángulos diversos. Como un estudioso actual ha señalado, «destacados exegetas bíblicos de ambos grupos echan las redes por todas partes buscando material exegético que les sea útil»[14].

10. Cf. a este respecto la identificación de los fragmentos hecha por L. Perrone.

11. El título de la excelente obra de R. E. Heine es *Origen: Scholarship in the Service of the Church*, Oxford 2011. M. J. Edwards, *Origen against Plato*, Aldershot 2002, 1, señala que en la investigación de Simonetti y Crouzel «se puso de manifiesto para el mundo actual que Orígenes fue ante todo un hombre de Iglesia, quien se sirvió de la filosofía para desarrollar su exégesis y para defender la tradición eclesial». A menudo muestra en su exégesis que está interesado en tratar con los adversarios, ya reales ya imaginarios, por el bien de la Iglesia. Por ejemplo, cf. Orígenes, *Sobre los principios*, lib. 4; *Comentario sobre el evangelio de Juan*, lib. 6.

12. H. Crouzel, *Orígenes*, 90.

13. N. de Lange, *Origen and the Jews*; H. Crouzel, *Orígenes*, 90.

Durante su estancia en Cesarea, Orígenes se convirtió en un predicador prolífico; sus homilías se caracterizan por la exégesis espiritual y por la interpretación alegórica del Antiguo Testamento, erigiéndose como un representante fundamental del método alejandrino[15]. De trascendental importancia para Orígenes era la manera en que las palabras de las Escrituras abrían los misterios divinos. Este planteamiento de la interpretación, humilde en sus expectativas respecto a lo que el intérprete puede lograr, se convirtió en algo distintivo de la carrera de Orígenes. Otros advirtieron su antipatía hacia el dogmatismo, y a menudo sugirió las diversas líneas de interpretación que eran posibles respecto a un pasaje determinado, a la vez que señalaba que sus soluciones eran hipotéticas. Solo se mantenía firme en lo que la Iglesia enseñaba, mientras que en los demás casos se negaba a certificar una única interpretación. Orígenes estaba dispuesto a ser corregido e invitaba a sus oyentes a ofrecer respuestas mejores que la suya, confesando su disposición a aceptar sus opiniones si eran convincentes[16].

Un punto de inflexión en la historia de la Septuaginta, y así en la historia de la Biblia cristiana, se produjo a mediados o finales de la década del 230. Orígenes comenzó a compilar lo que se conocería como la *Hexapla*, una Biblia «en seis columnas» en la que colocó seis textos bíblicos distintos en columnas paralelas[17]. De izquierda a derecha, Orígenes insertó el texto hebreo (que hacia el siglo III era básicamente la Biblia hebrea que tenemos hoy en día), el hebreo transliterado en caracteres griegos, la versión de Aquila, la de Símaco, la Septuaginta y por último la de Teodoción. En la quinta

14. N. de Lange, *Origen and the Jews*, 103-121.

15. Cf. H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique*, París 1961, 281-285.

16. *Ibid.*, 79-80.

17. Cf. T. M. Law, *Origen's Parallel Bible: Textual Criticism, Apologetics, or Exegesis?*: Journal of Theological Studies 59 (2008) 1-21.

columna Orígenes empleó signos, sobre todo el asterisco y el óbelo, que debió de haber aprendido de la tradición clásica alejandrina. Utilizó esas notaciones textuales para indicar dónde la Septuaginta discrepaba de la Biblia hebrea de la sinagoga[18]. Puesto que las versiones de Aquila, Símaco y Teodoción habían armonizado la Septuaginta conforme al texto hebreo que estaba consolidándose, Orígenes tomó lecturas de sus columnas y las insertó en algunos lugares donde la Septuaginta de la Iglesia carecía de las mismas palabras o frases, indicándolo con un asterisco. Donde la Septuaginta de la Iglesia tenía material adicional que no se encontraba en la Biblia hebrea de la sinagoga –y por consiguiente tampoco en las versiones de Aquila, Símaco y Teodoción–, Orígenes por lo general no lo suprimió, sino que añadió un signo distinto, un óbelo, para señalar el lugar en que la Iglesia había ampliado el texto. Orígenes explicó los motivos de este proyecto de distintas maneras, aunque con frecuencia los investigadores actuales han tratado de hallar un único propósito tras la empresa de Orígenes. Sin embargo, considerando cuán a menudo Orígenes se contradice a sí mismo a lo largo de sus obras, aislar una de sus declaraciones acerca de la Hexapla seguramente no agota los motivos que tuvo[19].

Orígenes escribe en su *Carta a Africano* (5-9) que llevó a cabo su labor académica sobre el texto para poder estar preparado en los debates con los judíos. Cuando trata de los textos coteja las distintas versiones para asegurarse de que no está construyendo su argumento sobre un texto que no aceptarían los judíos. Por otra parte, en su *Comentario a Mateo* (15, 14) Orígenes afirma haber compuesto la Hexapla como un proyecto textual, destinado a «sanar» la Septuaginta; normalmente se ha considerado que con esto quería decir que deseaba «corregir» la Septuaginta conforme al hebreo. Sin embargo, él desconocía lo que nosotros sabemos ahora y lo que

18. J. Dines, *The Septuagint*, 101; N. Fernández Marcos, *The Septuagint in Context*, 213-215, se muestran escépticos de que los signos estuviesen en la quinta columna en un primer momento, aceptando la posibilidad de que los discípulos de Orígenes los añadiesen después. Sin embargo, A. Grafton - M. H. Williams, *Christianity and the Transformation of the Book*, 116-117, se muestran seguros de ello.

19. Sobre los textos y un tratamiento más amplio de lo que sigue, cf. T. M. Law, *Origen's Parallel Bible*. Una reflexión admirablemente pormenorizada de la importancia de la Hexapla la encontramos en A. Grafton - M. H. Williams, *Christianity and the Transformation of the Book*, 86-132.

hemos aprendido en los capítulos 7 y 9: que la Biblia hebrea había experimentado notables cambios desde la traducción inicial de la Septuaginta hasta la época de Orígenes. La ambición de Orígenes de conformar la Septuaginta a la Biblia hebrea era problemática desde un inicio. De todos modos, por lo visto Orígenes tenía otra razón para componer la Hexapla: ofrecer a los exegetas una Biblia más amplia a partir de la cual desarrollar interpretaciones de un mismo texto. A la luz de la obra posterior de Orígenes, se advierte que este pudo haber sido su propósito fundamental, independientemente de lo que dijera en otras partes[20].

Tras completar la Hexapla, Orígenes siguió comentando la Septuaginta, y era plenamente consciente de las discrepancias entre la Biblia de la Iglesia y la Biblia hebrea de la sinagoga. Sin embargo, permitió que ambas se manifestasen en un planteamiento que un estudioso ha bautizado acertadamente como «maximalismo exegético», un método impulsado por los múltiples sentidos en la interpretación y que condujo a una expansión del tamaño de la Biblia a fin de aumentar las posibilidades exegéticas[21]. Orígenes utilizó las otras versiones griegas de Aquila, Símaco y Teodoción junto al texto de la Septuaginta para poder avanzar en la búsqueda de un sentido y no retroceder hacia algún tipo de «texto original»[22]. Esclarecían el sentido de la Septuaginta y no estaban destinadas a socavar la Biblia de la Iglesia. Se trataba de «alternativas complementarias y no rivales»[23]. A veces Orígenes quedaba satisfecho presentando múltiples interpretaciones de un pasaje, mientras que en otros lugares utilizaba distintas interpretaciones de las versiones en su búsqueda de un único significado[24]. Aunque Jerónimo utilizaría la obra de Orígenes como trampolín para su ambicioso proyecto, reconoció que en sus comentarios Orígenes había usado la Hexapla para la exégesis: cuando tradujo los sermones de Oríge-

20. A. Kamesar, *Jerome, Greek Scholarship*; T. M. Law, *Origen's Parallel Bible*.

21. A. Kamesar, *Jerome, Greek Scholarship*, 19.

22. *Ibid.*, 25; cf. G. Sgherri, *Sulla valutazione origeniana dei LXX*: Biblica 58 (1977) 1-28 (espec. 2-6).

23. R. B. ter Haar Romeny, *A Syrian in Greek Dress: The Use of Greek, Hebrew, and Syriac Biblical Texts in Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis*, Leuven 1997, 116.

24. G. Sgherri, *Sulla valutazione*, 2-4.

nes sobre el Cantar de los cantares, Jerónimo declaró en el prefacio que aquel había empleado todos los textos para ofrecer una serie de argumentos claros y sólidos[25].

Curiosamente, Orígenes jamás empleó la *Carta de Aristeas* con el fin de corroborar su tesis sobre la autoridad de la Septuaginta, tal como habían hecho sus predecesores y contemporáneos. De todos modos, creía que la Providencia había guiado a los traductores para que llevaran a cabo exactamente lo que Dios quería que tuviese la Iglesia. Cuando la Septuaginta y la Biblia hebrea discrepaban entre sí, había dos explicaciones posibles: los copistas habían introducido verdaderos errores en la transmisión de los manuscritos, o la Providencia había introducido la discrepancia para la edificación de la Iglesia. En realidad, los «errores» podrían haber sido dispuestos como ladrillos, con el objeto de proporcionar un apoyo para alcanzar un nivel de comprensión más elevado. Por ejemplo, en sus *Homilías sobre Jeremías* Orígenes comenta las variantes que, desde su punto de vista, fueron causadas por errores de los escribas, pero considera que de todos modos son importantes porque llevan a una exégesis llena de sentido[26].

Este planteamiento de la Escritura caracterizó buena parte de la interpretación cristiana primitiva en Alejandría y constituía otra razón por la que la Biblia de la Iglesia era superior a la Biblia hebrea: era más rica y estaba repleta de posibilidades hermenéuticas, de tal modo que incluso los errores de los escribas constituían lecturas llevadas a cabo por el Espíritu para el bien de la Iglesia. Esto se manifiesta de forma explícita en su *Comentario a Romanos*, cuando advierte la discrepancia entre la Septuaginta y la Biblia hebrea: Orígenes se pone del lado de la Septuaginta porque –plantea él– los apóstoles recogieron la lectura y por tanto dotaron de su propia autoridad a la Septuaginta por encima del hebreo[27]. No afirma que la lectura del hebreo esté «equivocada», sino que también se puede seguir la Septuaginta.

25. Según se señala en A. Kamesar, *Jerome. Greek Scholarship*, 28, n. 79.
26. Orígenes, *Homilías sobre Jeremías* 14, 3. A. Kamesar, *Jerome. Greek Scholarship*, 18. Cf. R. P. C. Hanson, *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, Louisville, KY 2002, 175.
27. Orígenes, *Comentario a Romanos* 8, 6-7. Cf. R. E. Heine, *Origen*, 73.

Orígenes jamás se propuso expulsar la Septuaginta de los atriles de las iglesias para reemplazarla por la Biblia hebrea. Incluso después de componer la Hexapla, siguió interpretando la Septuaginta y buscó diversas vías para comprender como un hecho positivo las discrepancias respecto del texto hebreo[28]. El recurso a otras versiones –Aquila, Símaco y Teodoción– era una manera de acceder a la pluralidad de formas en que puede comprenderse la Palabra de Dios. Esta es la razón por la que, incluso después de haber hallado otra lectura que explicaba con mayor claridad algo que la Septuaginta había dejado oscuro, Orígenes afirma haber «guardado la Septuaginta en todos los sentidos», por cuanto creía que «el Espíritu Santo deseaba que las formas de los misterios estuviesen ocultas en las Escrituras divinas y no se tratara de ellas de forma clara y abierta»[29].

La Hexapla de Orígenes fue el principio del fin de la Septuaginta en la Iglesia, aunque solo de forma accidental: su atención al texto hebreo condujo a ciertos estudiosos a preguntarse si la Iglesia había salido perdiendo o no al ignorarlo. Si Orígenes incluyó la Biblia hebrea en la primera columna de su Hexapla, ¿no significaba eso que merecía la pena estudiarla? La quinta columna, en la que había creado un texto híbrido compuesto por la Septuaginta de la Iglesia con lecturas adicionales de otras versiones judías en griego, pudo haber comenzado como una herramienta académica para la exégesis, la apologética y el análisis textual. Sin embargo, pronto se copió la nueva quinta columna eliminando los signos, y se difundió ampliamente. Pasó del ámbito académico y profesional, donde advertencias varias podrían haber contribuido a evitar abusos, a la Iglesia. Sin querer, la obra de Orígenes contaminó el flujo de la transmisión bíblica: a partir del siglo IV casi todos los manuscritos de la Septuaginta habían sido influidos por la versión llamada origénica o hexaplar.

28. En contra de lo que sostiene P. Nautin, *Origène: sa vie et son oeuvre*, Paris 1977, 351-353. También cf. T. M. Law, *Origen's Parallel Bible*; R. B. Romeny, *A Syrian in Greek Dress*, 117.
29. Orígenes, *Comentarios al Cantar de los Cantares* 10 (1, 3, 14). También cf. R. B. Romeny, *A Syrian in Greek Dress*, 117; A. Kamesar, *Jerome. Greek Scholarship*, 20-21.

2. Eusebio

En el prefacio a su traducción latina de las Crónicas, acabada en los últimos años del siglo IV, Jerónimo describe la *trifaria varietas*, «la triple variedad» de la Septuaginta. Sabía que en tres regiones distintas se seguían tres versiones de la Septuaginta. En Egipto existía un texto atribuido a Hesiquio; la llamada versión luciánica se daba en la región que iba de Constantinopla a Antioquía; y en Palestina se usaba el texto de la Septuaginta elaborado a partir de la Hexapla de Orígenes y que Eusebio y Pánfilo copiaron sin cesar. La Septuaginta hexaplar, así denominada por el texto alterado de la quinta columna de la Hexapla, influyó mucho en la Iglesia primitiva. La respaldaron Eusebio y su maestro Pánfilo, y dio pie a las traducciones a otras lenguas del Oriente cristiano[30].

Pánfilo era el mayor de los dos hombres responsables de copiar el texto de la Septuaginta de Orígenes, si bien Eusebio acabó siendo el más famoso. Nos han llegado más obras de Eusebio que de ningún otro autor de ese momento, «griego o latino, cristiano o pagano»[31]. Fue el primer autor cristiano que publicó una historia de la Iglesia, imitando otros grandes relatos históricos conocidos en la literatura profana y judía, como las *Antigüedades judías* de Josefo. La *Historia eclesiástica* nos brinda la mayor parte de los datos que poseemos sobre la vida de Orígenes[32]. Por otra parte, la *Crónica* de Eusebio, serie de tablas cronológicas que registraban la historia del mundo, pudo haber sido inspirada por el formato en seis columnas de la Hexapla[33]. Pánfilo había fundado una biblioteca en Cesarea que perduró varios siglos y que poseía una envidiable colección de manuscritos bíblicos, léxicos, diccionarios y otras obras etimológicas; pudo haber empezado con la biblioteca personal de Orígenes. La biblioteca enseguida se convirtió en un centro de estudios bíblicos y teológicos[34]. Isidoro de Sevilla († 636) llegó a afirmar que la biblioteca contaba con treinta mil volúmenes, lo cual sin duda es exagerado, aun cuando da una idea de su amplio catálogo. Eusebio trabajó con Pánfilo en la biblioteca y después incrementó sus colecciones, aunque su contribución principal radica en la revisión y corrección de los manuscritos bíblicos[35].

Entre el 307 y el 310 los dos estudiosos prepararon su *Apología de Orígenes*, obra que según un investigador actual es el libro más importante de la historia para defender y preservar las ideas de Orígenes[36]. La *Apología* es una defensa de las ideas de Orígenes, un intento de detener lo que se vislumbraba en el horizonte: Orígenes sería condenado como hereje en el segundo concilio de Constantinopla, en el año 553, por sus ideas sobre la salvación y la Trinidad, entre otras[37]. La *Apología* ocupó seis volúmenes; los cinco primeros fueron escritos por los dos mientras Pánfilo estaba en prisión, y el último lo añadió Eusebio tras el martirio de aquel[38]. Esta labor nacida del amor también encontró una salida en la difusión de los comentarios de Orígenes. Haciendo notar el aprecio de Pánfilo por Orígenes, Focio explica que «copió de su puño y letra muchos de los comentarios de Orígenes sobre las sagradas Escrituras». Aunque quizá no lo capten los lectores de hoy en día, la mayoría de estudiosos de la talla de Pánfilo no se habrían abajado a copiar los

30. Jerónimo (con reservas), *Apología contra Rufino* 2, 27; *Carta* 106, 2, 2. También cf. A. Kamesar, *Jerome, Greek Scholarship*, 35: «Este texto no adquirió ningún estatus oficial, ni su aparición impidió la creación de recensiones posteriores».

31. T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981, v.

32. Hoy se duda si Eusebio quiso escribir esta historia o si sus partes fueron trabadas después. Cf. R. W. Burgess, *The Dates and Editions of Eusebius* 'Chronici canones *and* Historia ecclesiastica: Journal of Theological Studies 48 (1997) 471-504.

33. Focio, *Bibliotheca* 118. Cf. Jerónimo, *De viris illustribus* 75; T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, 120.

34. A. Grafton - M. H. Williams, *Christianity and the Transformation of the Book*, 178-240; T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, 93. Además, en dos lugares Jerónimo señala el afán de los dos obispos de Cesarea, Acacio y su sucesor Euzoio, por preservar la biblioteca (*Carta* 34, 1; *De viris illustribus* 113). Cf. Isidoro, *Etimologías* 6, 6, 1. En J. Oroz Reta y otros (eds.), *Etimologías* I, Madrid 1982, 580, los editores sugieren que los treinta mil volúmenes estaban formados por la combinación de dos bibliotecas. Jerónimo, *De viris illustribus* 3, afirma que la biblioteca poseía una copia del texto original del evangelio de Mateo en hebreo, una teoría de los orígenes de Mateo que la investigación actual ya no considera plausible.

35. Su impacto en la transmisión del texto del Nuevo Testamento hasta nuestros días no fue pequeño. Cf. B. M. Metzger, *Chapters in the History of the New Testament Criticism*, Leiden 1963, 42-72.

36. J. W. Trigg, *Origen*, London 1998, 3. Cf. el análisis de la *Apología* en P. Nautin, *Origène*, 99-153.

37. R. E. Heine, *Origen*, pide que se reexamine la condición de Orígenes como hereje. Sobre las reuniones, cf. ahora la obra en dos volúmenes sobre el concilio, con textos traducidos al inglés, comentarios y notas: R. Price, *The Acts of the Council of Constantinople of 553*, Liverpool 2009.

38. No obstante, dado que la obra original se ha perdido, solo podemos recurrir a una traducción latina del Libro I, obra de un tal Rufino, cuya fiabilidad se discute.

textos de su puño y letra, sino que habrían contratado escribanos[39]. Era un signo de afecto y verdadero compromiso.

Eusebio y Pánfilo editaron el texto de la Septuaginta entre el 307 y el 309. El hecho de que copiaran la quinta columna de la Hexapla resulta curioso. Considerando su admiración por Orígenes y la naturaleza tediosa de la copia de una obra tan extensa, podríamos preguntarnos si su intención era transmitir el texto de la Hexapla como la forma privilegiada de la Septuaginta para la Iglesia[40]. Si no, ¿para qué molestarse? ¿Podría Eusebio estar demostrando aquí su fe en la autoridad del hebreo? Parece improbable, pues cuatro años después de completar la labor editorial en el texto de la Septuaginta Eusebio escribió la *Preparación del evangelio* (ca. 313) y defendió que Dios instó a Tolomeo Filadelfo a ordenar la traducción para que las profecías de Cristo pudieran ser predicadas más fácilmente a los gentiles en el mundo mediterráneo grecoparlante. Si las Escrituras hubiesen quedado para los judíos, en lengua hebrea, estos no las habrían dado a conocer por celos. Al orquestar en su divinidad la traducción de la Septuaginta, Dios preparó el camino para que los gentiles escuchasen las profecías relativas a Cristo[41]. En vez de considerar la Hexapla de Orígenes como un aviso para primar la Biblia hebrea, parece que Eusebio trabajó en la Septuaginta de la Hexapla sencillamente por su devoción a Orígenes y la convicción de que su estudioso favorito había elaborado una obra maestra. Sus razones para utilizar la Septuaginta de la Hexapla en absoluto tenían que ver con su interés por la Biblia hebrea. No sabemos cuántas copias de la Septuaginta revisada planearon en un principio los editores de Cesarea, pero sabemos que fue copiada y posteriormente usada por toda Palestina. El modo en que logró difundirse tan rápido nos lleva a uno de los principales acontecimientos en la historia del cristianismo.

39. Focio, *Bibliotheca* 118. Cf. R. S. Bagnall, *Reading Papyri*, 25; L. Hurtado - C. Keith, *Book-Writing and Production*. También Jerónimo señaló que Pánfilo se dispuso a copiar de su puño y letra porque «ardía en amor por la biblioteca sagrada» (*De viris illustribus* 75).

40. Los colofones al final de 2 Esdras y Ester en el códice Sinaítico también dan testimonio con su posición de la prioridad del texto de la Septuaginta de los Hexapla. Gracias a un proyecto de colaboración internacional, en la actualidad es posible ver online el códice Sinaítico: http://www.codexsinaiticus.com.

41. Eusebio, *Praeparatio evangelica* 8, 1, 6-7.

3. Constantino

Solo seis años después de la muerte de Orígenes en torno al 254, el Imperio romano se dividió en tres regiones: la gálica, la palmirena y la romana. Eusebio nació (ca. 260) en la región palmirena, en los primeros años de ésta, y habría conocido la agitación de la llamada crisis del siglo III hasta su madurez. Dificultades de tipo militar, económico y de salud pública estuvieron a punto de poner al Imperio de rodillas, pero la institución de la Tetrarquía por parte de Diocleciano en el 293 lo salvó. El sistema de tetrarcas («cuatro dirigentes») se instauró pensando que habría dos *augusti* (emperadores) y dos césares esperando para sucederlos. En su primera configuración, Diocleciano se convirtió en emperador de Oriente y Maximiano de Occidente. El césar de Diocleciano era Galerio, y el de Maximiano, Constancio. Los tetrarcas se establecieron en ciudades alejadas de Roma para proteger las fronteras, pero entre el 305 y el 311 tuvo lugar una vertiginosa serie de acontecimientos que dieron al traste con el proyecto. En el 305 Diocleciano y Maximiano abdicaron; el 25 de julio del 306 Constancio murió, y su hijo Constantino fue proclamado augusto en York (Inglaterra); Majencio, el hijo de Maximiano, tomó Roma en el 310, momento en el que su padre se suicidó; y Galerio murió en el 311. Tal como Constantino advirtió, la tetrarquía estaba ahora tan próxima a su fin como el Imperio romano lo había estado años atrás, y desde un principio pensó en consolidar su poder. En el 312 la victoria de Constantino sobre su rival en Occidente, Majencio, resultaría ser uno de los acontecimientos más importantes de la historia del mundo y del cristianismo[42].

El 28 de octubre del 312 Constantino y Majencio se enfrentaron en la batalla del puente Milvio, sobre el Tíber. Tras la batalla Majencio entró en Roma, pero no como triunfador: era una cabeza sin vida sobre la lanza del conquistador. A sus soldados no les fue mucho mejor, y muchos se ahogaron en las gélidas aguas. El primer relato de la batalla en un panegírico en latín escrito en el 313 no menciona la intervención divina, pero en el panfleto de Lactancio escrito en el 314 se dice que Constantino tuvo un sueño en el que se le ordenó

42. A. Cameron, *The Later Roman Empire, AD 284-430*, London 1993, 30-65.

grabar en los escudos de sus soldados un signo que constaba de una *chi* (X) y una *rho* (P), las dos primeras letras del nombre de Cristo[43]. En la *Historia eclesiástica*, escrita en una serie de ediciones hasta el 325, Eusebio atribuye la victoria a Dios, pero sin que Constantino tuviese una visión[44]. Más tarde, en la *Vida de Constantino* escrita hacia el 337, Eusebio cede al mito y nos narra una historia aún más ornamentada que la que leemos en Lactancio. En este último relato, se le promete la victoria a Constantino cuando ve una cruz en el cielo unas semanas antes de la batalla: «Vio con sus propios ojos, en pleno cielo, superpuesto al sol, un trofeo en forma de cruz, construido a base de luz y al que estaba unido una inscripción que rezaba: *con éste vence*»[45]. Solo quedaban dos *augusti* de la tetrarquía. Constantino y Licinio se reunieron y firmaron el llamado Edicto de Milán del año 313, garantizando la tolerancia religiosa por todo el Imperio, aunque once años después Constantino se convirtiría en el único emperador tras derrotar a su colega en Crisópolis. Con independencia del folklore en torno al enfrentamiento de Constantino en el puente Milvio, no cabe duda de que su actitud hacia el cristianismo cambió radicalmente tras la victoria del 312.

Aunque Constantino no fue en absoluto un discípulo modélico de Jesús, su huella en la historia cristiana fue asombrosa. La ambición egoísta no explica por sí sola por qué Constantino favoreció a la Iglesia, sobre todo porque a comienzos del siglo IV los cristianos todavía eran una minoría. Su conversión debió de ser hasta cierto punto genuina, aun cuando solo pretendiera añadir el Dios cristiano a una colección que incluía a Apolo y al Sol invicto[46]. De todos modos, el hecho más importante tuvo lugar cuando presidió el primer concilio ecuménico de la Iglesia en Nicea en el 325. Si bien no fue el único tema debatido en el concilio, el más relevante (visto desde la tradición posterior) fue que los obispos definieran la relación

43. Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 44, 4-6. Respecto a las fuentes, cf. A. Cameron, *The Later Roman Empire*, 56.

44. Eusebio, *Historia eclesiástica* 9, 9. Cf. A. Louth, *The Date of Eusebius' «Historia ecclesiastica»*: Journal of Theological Studies 41 (1990) 111-123; R. W. Burgess, *The Dates and Editions*.

45. Eusebio, *Vita Constantini* 1, 27-28 (versión cast.: *Vida de Constantino*, ed. M. Gurruchaga, Madrid 1994, 171).

46. A. Cameron, *The Later Roman Empire*, 47-65.

del Hijo respecto al Padre, a la luz del desafío de Arrio, el teólogo alejandrino que había enseñado que el Hijo estaba subordinado al Padre. La presencia del emperador en una sala llena de obispos y su deferencia con el clero en cuestiones teológicas otorgarían a los cristianos una confianza que jamás habían conocido en los años de persecución imperial y marginación social. Algunos han sugerido que el emperador no se implicó en el concilio de forma significativa, dejando todo en manos de los obispos, mientras que otros han imaginado que fue el emperador en persona quien acuñó esa palabra fundamental, *homoousios* («de la misma sustancia»), para describir la relación del Hijo con el Padre. Lo más plausible es que el emperador tan solo impusiese el credo, después de que lo presentara el hispano Osio y lo defendiera Alejandro. En cualquier caso, el emperador, en virtud de su presencia en el concilio, entró de nuevo en escena en un momento clave y fue parte de los procesos que desde entonces han configurado la historia cristiana[47].

Eusebio se convirtió en el panegirista de Constantino –«biógrafo» no es demasiado exacto, pues la *Vida de Constantino* que escribió está tan marcada por sus prejuicios que resulta imposible aceptar al pie de la letra todo o algunas cosas[48]–. Como estudioso cristiano que podía influir en el emperador, fue llamado a elaborar Biblias para distribuirlas por todo el Imperio. Eusebio relata que Constantino ordenó cincuenta copias de las «Escrituras divinas», presumiblemente con el fin de enviarlas a las iglesias que el emperador había comenzado a construir por todo del Imperio[49]. Constantino solicitó que las Biblias estuviesen hechas con «tapas de cuero ornamentadas, legibles y apropiadas para ser llevadas de un sitio a otro, las cuales debían ser copiadas por calígrafos competentes, bien formados en ese arte; copias de las Escrituras divinas, cuyo suministro y uso son, como sabes, necesarios para leer la Palabra en la

47. M. Edwards, *Alexander of Alexandria and the* Homoousion: Vigiliae Christianae 66 (2012) 1-21; Id., *The First Council of Nicaea*, 560-561. D. MacCulloch, *A History of Christianity*, London 2009, 214, cree que el papel de Constantino fue más destacado; A. Cameron, *The Later Roman Empire*, 68, sugiere en cambio que su implicación fue ambigua y que cedió todas las decisiones a los obispos.

48. A. Cameron, *The Later Roman Empire*, 47. Cf. la edición con introducción de A. Cameron - S. Hall, *Life of Constantine*, Oxford 1999.

49. Eusebio, *Vita Constantini* 4, 36. Respecto al programa de construcciones de Constantino, cf. T. E. Gregory, *A History of Bizantium*, Chichester [2]2010, 148-159.

iglesia»[50]. Constantino instó a Eusebio a obrar «con gran celeridad» y le proporcionó los materiales para la elaboración y el transporte, a fin de que entregara el producto terminado para que lo examinara el emperador[51]. Parece probable que Eusebio y Pánfilo ya habían copiado el texto de la quinta columna de Orígenes y preservado las notas de la Hexapla en el texto antes de que llegase la orden del emperador, aunque no podemos estar seguros si lo hicieron por satisfacción personal o por otro motivo. Es probable que la fama de la erudición de Eusebio llegara a la corte imperial a raíz de la difusión de esos textos, aun en un contexto local.

El texto de la Septuaginta que Orígenes compuso en la quinta columna de su Hexapla no se filtró en el flujo de la transmisión textual. Estalló en el mapa y cambió el curso de la historia de la Septuaginta a partir de entonces. La devoción de Eusebio y Pánfilo por su héroe teológico, y la aparición posterior de los trabajos de copia para satisfacer la orden del emperador, aceleraron su transformación, pasando de ser un texto académico a ser leído y utilizado de forma generalizada en la Iglesia, transmitido ahora sin los signos críticos que el editor original había incorporado[52]. Se desató entonces un nuevo espíritu, y si los estudiosos no habían advertido antes la naturaleza dispar de la Septuaginta y de la Biblia hebrea, pronto se les harían evidentes. Habían comenzado los últimos días de la Septuaginta en Occidente.

50. Eusebio, *Vita Constantini* 4, 36, 2. Según algunos, los códices Vaticano y Sinaítico figuraban entre las cincuenta copias, pero es mera conjetura. Cf. T. C. Skeat, *The Codex Sinaiticus, the Codex Vaticanus, and Constantine*: Journal of Theological Studies 50 (1999) 583-625; A. Grafton - M. H. Williams, *Christianity and the Transformation of the Book*, 216-221.

51. Eusebio, *Vita Constantini* 4, 36, 3-4; 4, 37. Cf. T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, 125, quien sugiere que Eusebio solo envió a Constantino copias del Nuevo Testamento, algo improbable.

52. Las siglas sin duda dejaron de usarse en la transmisión de los manuscritos griegos a lo largo de los siglos siguientes, probablemente porque los copistas no percibieron que fueran necesarias o porque no las comprendieron.

13

EL HOMBRE QUE PUSO LA MANO EN EL FUEGO FRENTE AL HOMBRE CON LA ESPADA RECUBIERTA DE MIEL

«Resta que, dejando los riachuelos de las opiniones, recurramos a la fuente misma de donde tomaron los evangelistas la palabra... Así pues, como hemos dicho, hay que poner las palabras mismas hebreas y señalar la opinión de todos los traductores; de este modo, examinados todos, el lector podrá más fácilmente hallar por sí mismo qué haya de pensar sobre el caso» (Jerónimo, *Carta* 20, 2).

«Es razonable creer que los Setenta recibieron espíritu profético y que, si en su versión cambiaron algo por propia autoridad y lo expresaron de modo diferente que en el original, lo hicieron sin duda por inspiración divina» (Agustín, *La ciudad de Dios* 15, 23).

El rechazo antioqueno a los excesos del método alegórico alejandrino distinguió esos dos centros de la exégesis cristiana primitiva[1]. Con todo, surgieron poco a poco otros desafíos a sus sistemas exegéticos: autores posteriores como Teodoro de Mopsuestia († 428) empezaron a ver la Septuaginta como una mera traducción del hebreo, y los antioquenos rechazaron la interpretación *hagádica* empleada por sus vecinos judíos. Dos de los últimos exegetas antioquenos, Juan Crisóstomo († 407) y Teodoreto de Ciro († ca. 457), desarrollaron una vía intermedia entre Alejandría y Antioquía, siendo un ejemplo de ello la interpretación que hicieron de las referencias mesiánicas en el Antiguo Testamento[2].

Ya hemos señalado que Orígenes, el principal representante del método alegórico alejandrino, siguió las huellas del exegeta judío Filón, quien a su vez formaba parte en buena medida de una red más amplia y compleja de interpretación alegórica que exis-

1. Las citas se toman de D. Ruiz Bueno (ed.), *Cartas de san Jerónimo* I, Madrid 1962, 121s, y J. Morán (ed.), *La ciudad de Dios* II, Madrid 1965, 179.

2. R. B. Romeny, *A Syrian in Greek Dress*, 91.

tía en Alejandría. Numerosas tradiciones –griegas, persas, indias y algunas más– se fundieron en el crisol alejandrino. Tampoco la escuela antioquena se creó de la nada, sino a partir de los modelos anteriores de tradiciones retóricas y gramaticales paganas[3]. La oposición al planteamiento alegórico no era algo exclusivo de los Padres antioquenos; simplemente ellos lo aplicaron a la hermenéutica bíblica. Existían alegorías aceptables, pero frente a lo que ellos consideraban una aplicación exagerada del método por parte de los alejandrinos, las alegorías que los antioquenos estaban prestos a aceptar eran aquellas en que los propios autores bíblicos habían usado expresiones figuradas.

Sin embargo, los antioquenos no rechazaron por completo el legado de Orígenes, e incluso se inspiraron en él, aun cuando solo fuera como un método de investigación riguroso. Una de las primeras revisiones cristianas de la Septuaginta se llevó a cabo en Antioquía; y probablemente a causa del recuerdo del martirio de Luciano, por lo general esa revisión lleva su nombre en la literatura (la recensión luciánica). Si Luciano tuvo que ver algo con ella, lo que hizo fueron pequeños retoques estilísticos al texto una vez que había estado utilizándose durante cierto tiempo. Hoy en día los estudiosos están convencidos de que la génesis del texto antioqueno se remonta a un periodo muy anterior al de la vida de Luciano[4]. La recensión luciánica de la Septuaginta es un testimonio precioso del desarrollo del Antiguo Testamento cristiano, aun cuando tuviese muchas menos transformaciones que el texto de la Hexapla elaborado por Eusebio y Pánfilo. Dado que la revisión no era tan minuciosa como el texto de la quinta columna de la Hexapla de Orígenes, sino que se centraba sobre todo en cuestiones estilísticas, muchos pasajes no se vieron afectados por las revisiones del texto hebreo; por consiguiente, con frecuencia preserva el testimonio más antiguo de la traducción original de la Septuaginta. Hacia el siglo IV, la Septuaginta de la Hexapla había tenido un impacto tan

3. Respecto a toda esta reflexión sobre los antioquenos, la literatura es abundante. Cf. la sección «Para seguir leyendo», pero también para todo este apartado cf. R. B. Romeny, *A Syrian in Greek Dress*, y la bibliografía que allí cita.

4. Los investigadores se refieren a los estadios previos como «protoluciánicos». Cf. N. Fernández Marcos, *The Septuagint in Context*, Leiden 2000, 223-238.

tremendo en la transmisión de los manuscritos de la Septuaginta que la Hexapla había influido de forma indirecta en casi todos los otros manuscritos griegos. El contacto de la Septuaginta antioquena con la Hexapla también se trasluce cuando preserva el rastro de los tres correctores judíos, Aquila, Símaco y Teodoción[5].

Un antioqueno en particular se convirtió en el puente que conectó el pasado con el futuro de la Septuaginta en Occidente. La actual ciudad siria de Homs recibió la atención de todo el mundo cuando se convirtió en la capital de las revueltas sirias que comenzaron en 2011, pero en el siglo IV era la ciudad griega de Emesa y estaba al mismo nivel que las grandes urbes del Levante como Tiro, Sidón, Beirut y Damasco. A mediados del siglo IV otro estudioso con un enorme acervo de talentos, llamado Eusebio (ca. 300-363), fue designado obispo de Emesa. Era natural de Edessa (la actual Sanliurfa, en Turquía), pero pasó la mayor parte de su vida en Antioquía, y en algún momento, probablemente cuando tenía poco más de veinte años, se convirtió en alumno de Eusebio de Cesarea, en la época en que este enseñó en la ciudad costera. Sin duda habría estado familiarizado con la Hexapla conservada en la biblioteca. Quizá en virtud de todas estas experiencias, Eusebio de Emesa se vio empujado a rechazar el método alejandrino, pero a aceptar el modelo origeniano de investigación textual, que consistía en hacer uso de múltiples versiones de la Escritura[6]. La supervivencia de la Hexapla en Antioquía –en forma de palabras, frases y versículos tomados de la Hexapla e insertados en el texto antioqueno de la Septuaginta– puede deberse, al menos en parte, a Eusebio de Emesa.

Su capacidad de hablar griego y siríaco le posibilitó hacer uso en su labor exegética de algo a lo que la mayoría de Padres no pudieron recurrir: tenía conciencia clara de que la Septuaginta era una

5. Por ejemplo, cf. T. M. Law, *Symmachus in Antioch? The Translation of Symmachus in the Antiochian Recension of 1 Kings (3 Reigns)*: Textus 25 (2010) 29-48, y la bibliografía allí citada. R. Ceulemans, *Greek Christian Access to «the Three», 250-600 CE*, en T. M. Law - A. Salvesen (eds.), *Greek Scripture and the Rabbis*, Leuven 2012, 165-191, ha planteado de forma convincente la improbabilidad de que las versiones de los tres revisores judíos circularan de forma independiente de la Hexapla en el cristianismo primitivo.

6. R. B. Romeny, *Syrian in Greek Dress*, 8. Ahora puede consultarse también la excelente obra de R. E. Winn, *Eusebius of Emessa: Church and Theology in the Mid-Fourth Century*, Washington, DC 2011.

traducción, y que como tal pudo haber oscurecido o alterado por completo el sentido del hebreo original. Se puede leer la traducción inglesa de *Guerra y paz* de Tolstoi, pero a menos que el lector sepa ruso y francés sería imposible emitir un juicio sobre la exactitud de la traducción. Puede que Eusebio no supiera hebreo, pero su lengua materna era el siríaco y por lo tanto conocía otra Biblia: la Peshita («simple»), la traducción siríaca de la Biblia hebrea. Los judíos conversos al cristianismo en Mesopotamia en torno al siglo II d.C., al igual que habían hecho los judíos de Alejandría medio milenio antes, tradujeron la Biblia hebrea, pero escogieron como base el hebreo en vez del griego, por razones prácticas y no ideológicas. Los conversos judíos de Siria habrían conocido la Biblia hebrea y la habrían escogido por defecto[7]. Al leer tanto la Peshita como la Septuaginta, Eusebio fue capaz de advertir los límites (y las grandezas) de la traducción de una forma que los Padres que solo hablaban griego no habían logrado hacerlo.

En sus comentarios Eusebio compara distintas versiones del texto bíblico, pero, a diferencia de Orígenes, muestra cierto interés por establecer el texto hebreo como el que tiene mayor autoridad. Los problemas que se hallaban en la Septuaginta no eran una oportunidad para la creatividad alegórica; antes bien, Eusebio llama la atención de los lectores para que adviertan las discrepancias de los textos, y mientras que en algunos casos deja la decisión en manos de los lectores, en otros pone de manifiesto que su intención es destacar la autoridad del hebreo. Sin embargo, no llegó a respaldar por completo la Biblia hebrea frente a la Septuaginta, utilizó las diferentes versiones y citó el hebreo original sobre todo para explicar los problemas que encontraba en la Septuaginta[8].

Eusebio nunca dudó de su compromiso con la Septuaginta como el punto de partida de la exégesis cristiana, y por ello constituye un eslabón de nuestra cadena en otro sentido. Le influyó el rigor de la exégesis bíblica de Orígenes y Eusebio de Cesarea, pero su rechazo del método alegórico de Orígenes tuvo a su vez repercusiones más tarde en uno de los mayores estudiosos cristianos del Occidente la-

7. Cf. T. M. Law, *Syriac, Bible Translations of*, en *Encyclopedia of Ancient History*, Oxford 2013; Id., *Aramaic and Syriac*, en *Encyclopedia of Ancient History*.
8. R. B. Romeny, *Syrian in Greek Dress*, 110-112.

tino, cuyo impacto en la historia de la Biblia todavía se siente en la actualidad. Las diversas referencias a Eusebio que aparecen en los escritos de Jerónimo ponen de manifiesto que este al menos conocía su obra y habría sido plenamente consciente de la singularidad de Eusebio en un mundo eclesial dominado por la Septuaginta. Cuando visitó Antioquía veinte años después del entierro de Eusebio, descubrió que el obispo seguía siendo valorado y se le echaba de menos[9]. Independientemente de lo poco o mucho que Eusebio pudo haber influido en Jerónimo para que reconsiderara por completo el valor de la Biblia hebrea, este último radicalizó el planteamiento antioqueno hasta niveles que el obispo de Emesa jamás sugirió.

1. Jerónimo

Del 337 al 350 Constancio II estuvo envuelto en una guerra brutal contra los persas; la reputación de Eusebio de Emesa había atraído el suficiente respeto del emperador como para que éste hiciera que lo acompañara en sus campañas militares a finales de la década del 340[10]. Pocos años antes del final de esta guerra (ca. 347), al occidente del Levante empapado en sangre, nació otro Eusebio más, de padres cristianos ricos[11]. Eusebius Sofronius Hieronymus, más conocido por el nombre traducido de Jerónimo, era natural de Estridón, en la provincia de Dalmacia, una pequeña localidad probablemente cercana a la actual ciudad de Ljubljana (Eslovenia). Sus padres pusieron especial interés en la educación de sus hijos, de modo que Jerónimo y su hermano tuvieron el privilegio de contar con maestros privados que pusieron los cimientos de su educación clásica y cristiana. Jerónimo fue enviado a Roma antes de su ado-

9. R. E. Winn, *Eusebius of Emessa*, 37-41.
10. D. Woods, *Ammianus Marcellinus and Bishop Eusebius of Emesa*: Journal of Theological Studies 54 (2003) 587; R. E. Winn, *Eusebius of Emessa*, 2.45-46.
11. Mi lectura de Jerónimo es similar a la de A. Cain, *The Letters of Jerome*, Oxford 2009, quien subraya cómo Jerónimo tiende a presentarse a sí mismo en términos propagandísticos. Cf. también la colección de estudios en A. Cain - J. Lössl (eds.), *Jerome of Stridon: His Life, Writings, and Legacy*, Farnham 2009. La mejor biografía reciente es la excelente obra de M. H. Williams, *The Monk and the Book*, Chicago 2006. También cf. A. Kamesar, *Jerome, Greek Scholarship*, Oxford 1993. Sobre el conocimiento del hebreo por parte de Orígenes, cf. M. Graves, *Jerome's Hebrew Philology: A Study Based on His Commentary on Jeremiah*, Leiden 2007.

lescencia para que pudiera estudiar con maestros de gramática, literatura y retórica, como el conocido estudioso Elio Donato, uno de los primeros defensores de la puntuación en los textos escritos. Años más tarde Jerónimo reflexionaría sobre su distinguida crianza: «Casi desde la cuna, mi vida transcurrió en compañía de gramáticos, rétores y filósofos»; «desde mi cuna, he sido alimentado con leche católica»[12]. Preparado para una carrera en la administración civil, Jerónimo salió de Roma con unos veinte años de edad y se dirigió a Trier, hoy cerca de la frontera alemana con Luxemburgo, donde el emperador Valentiniano Magno había estado luchando contra los *alemanni*. En el año 368 Valentiniano venció en la batalla de Solicinium, que resultó ser no más que un respiro en el camino hacia la caída final del Imperio romano; fue probablemente en esos momentos cuando Jerónimo llegó a Trier. Esta estancia acabaría siendo un punto de inflexión en la vida de Jerónimo. Allí copió varias obras de Hilario de Poitiers para Rufino, su amigo de la infancia, y leyó la obra más importante de la Antigüedad sobre el monacato. A través de las traducciones al latín de la *Vida de Antonio* de Atanasio, los cristianos de Occidente tuvieron noticias de la tradición monástica oriental. Jerónimo se sintió tan impactado por la renuncia al mundo y el compromiso con la vida divina que mostraba el primer monje del desierto de Egipto que decidió renunciar a sus ambiciones en la administración civil y dedicarse por completo a Dios.

Pasó la siguiente década viajando de un lugar a otro, formando parte de distintas agrupaciones cristianas, e incluso probó la vida eremítica, solo para descubrir que no estaba hecho para el monacato. En la década de 370 Jerónimo amplió su ya impresionante conjunto de capacidades, y estas nuevas dotes pronto despertarían en su mente una idea cuyo eco resonaría a lo largo de toda la historia cristiana. Durante su breve temporada como monje en algún lugar del desierto de Calcidia (Siria), Jerónimo probó con el siríaco y, lo que es más importante, comenzó sus estudios de lengua hebrea con un judío converso al cristianismo. En la segunda mitad de la década dejó tras de sí la vida monacal, y en Antioquía adquirió un dominio asombroso del griego. Ya estaban colocadas la mayor parte de las piezas para

12. Jerónimo, *In Iob*, prefacio; *Carta* 82, 2.

que Jerónimo se convirtiera en el exegeta más formidable que jamás había conocido la Iglesia: la gran opinión que tenía sobre sí mismo se vio ahora respaldada por un dominio de las lenguas del que no podía presumir casi ninguno de sus contemporáneos.

Ya antes de comenzar su contribución de mayor alcance a la historia de Occidente, la fusión que hizo Jerónimo de ascesis e investigación rigurosa fue una innovación que ha configurado la vida monacal hasta hoy en día[13]. Desde Jerónimo, miles de exegetas anónimos han poblado los monasterios medievales de todo el Occidente europeo, han preservado para el mundo actual numerosos manuscritos clásicos y bíblicos, y han escrito otras obras teológicas de valor permanente. Jerónimo estudió griego en Antioquía, donde se despreciaba el enfoque alegórico a la hora de estudiar el Antiguo Testamento, pero donde ardía un fuego incontrolable, una convicción que se extendía rápidamente, según la cual la Biblia hebrea era superior a la Septuaginta griega. La obra posterior de Jerónimo muestra que valoró y dependió de la labor de Eusebio de Emesa, quien –como ya hemos descubierto– fue el primer Padre que comenzó a trazar una división entre la Septuaginta y la Iglesia.

En el 382 Jerónimo emprendió el regreso a Roma. Había salido más de diez años atrás como graduado de la educación clásica romana; volvió con todo ello y más: ahora era un maestro de los estudios bíblicos, poseía un conocimiento profundo del griego, dominaba aceptablemente el hebreo y había experimentado el monacato oriental. Esta inusual combinación de capacidades llamó la atención del obispo de Roma, el papa Dámaso, quien convirtió a Jerónimo en su secretario y consejero, y más tarde le pidió que tradujera las homilías de Orígenes sobre el Cantar de los cantares y revisase la versión latina que existía de los salmos y de los evangelios.

Aunque ya en una fecha tan temprana como el siglo II se había traducido el Antiguo Testamento al latín, en lo que ahora denominamos la *Vetus latina*, su estilo no satisfacía a todo el mundo. No se trataba de que el obispo Dámaso fuese consciente de lo mucho que el salterio de la *Vetus latina* discrepaba del salterio hebreo o de que estuviese preocupado al respecto. En ese momento, ni siquiera

13. Aspecto que subraya M. H. Williams. *The Monk and the Book*, 1-24.167-200.

Jerónimo mostraba tal preocupación. Antes bien, para un obispo de Roma, en el corazón de la educación clásica romana, las traducciones del salterio y de los evangelios de la *Vetus latina* eran textos literarios inferiores comparados con la literatura latina de los paganos. Sin duda resultaban molestos para los romanos de una manera que no lo habrían sido para los cristianos latinos del norte de África. En todo caso, las cartas de Jerónimo de esta época demuestran que estaba cada vez más convencido de la necesidad de estudiar la Biblia hebrea. En Roma comenzó a reunirse con judíos y a cotejar la Biblia hebrea con la Septuaginta y con las revisiones griegas realizadas por Aquila, Símaco y Teodoción. Se sembraron las semillas de la duda respecto a la Biblia de la Iglesia.

La experiencia de Jerónimo leyendo la Biblia hebrea con los judíos y aprendiendo las tradiciones exegéticas de los rabinos tuvo un enorme impacto en sus planteamientos sobre la naturaleza de la Escritura, y era consciente de que no había más que un puñado de cristianos latinos que pudieran leer el hebreo. Ahora se hallaba en situación de cuestionar la Biblia de la Iglesia sin que pudieran ponerle objeciones más que unas pocas personas. El monje convertido en exegeta era ahora como un estudiante de primero que hubiera cursado un semestre de hebreo. Sabía lo suficiente para ser peligroso. No todos estaban tan impresionados con la exégesis hebrea de Jerónimo como él mismo. En su época, incluso su traducción de los evangelios basada en los manuscritos griegos fue criticada con dureza. La Iglesia estaba satisfecha con los evangelios de la *Vetus latina*, y este novato que había aparecido en escena parecía tener todos los motivos de un elitista que se propone socavar la Palabra de Dios. Este argumento reaparecerá en el debate entre Jerónimo y Agustín en torno a la prioridad de la Septuaginta.

En el año 385 Jerónimo se vio obligado a abandonar la ciudad eterna, tras ser hallado culpable de los cargos de mala praxis clerical; las acusaciones pudieron haber sido falseadas por sus adversarios, sobre todo porque incluyeron sospechas de indecencia sexual así como, para rematar, la acusación de ir a la caza de herencias[14].

14. A. Cain, *The Letters of Jerome*, 114-124.131, sobre la ironía de que Jerónimo acusó a otros clérigos de ir a la búsqueda de herencias.

Ahora bien, mientras que la conducta sexual de Jerónimo sigue siendo un misterio, la idea de que estaba intentado construir su propio legado no sorprende a nadie que haya hojeado sus cartas. Incluso cuando escribe sobre la topografía de Tierra Santa, Jerónimo presume de sus conocimientos sin parangón de Palestina, lo que le colocaba en una posición especial respecto a los que solo podían leer acerca de ese lugar[15].

La experiencia de ser expulsado de Roma le amargó. Solo dos años después afirmó que Roma, una ciudad que celebraba orgullosa su cultura pagana, había coartado su creatividad[16]. En el 386 Jerónimo se trasladó a Belén, formó una nueva comunidad monástica y comenzó el periodo más fructífero de su vida. No resulta sorprendente que allí Jerónimo ganara confianza en su dominio de la lengua hebrea y en su convicción de que la Iglesia se había equivocado al no seguir la Biblia de la sinagoga. No resulta difícil imaginar cómo evolucionaron las ideas de Jerónimo al respecto. Los cristianos siempre habían sido conscientes de su interacción apologética con los judíos, tratando de desarrollar metodologías que les colocasen a su nivel. La frustración de Jerónimo con la Biblia de la Iglesia tenía que ver en parte con la apologética, tal como menciona en el prefacio de su traducción de los salmos hebreos. Debió de haberse sentido incómodo al utilizar una Biblia con la que sus maestros y amigos judíos no estaban familiarizados. Si la Septuaginta fuese la misma que la versión hebrea, nadie se habría quejado. Estos sentimientos llevaron a Jerónimo en la década de 390 a intentar anular la tradición de los cuatro siglos en los que la Iglesia había usado la Septuaginta (y su traducción de la *Vetus latina*).

Su cercanía al Papa no había librado a Jerónimo de la ira del pueblo cuando le persiguieron en Roma. Más adelante humillaría en público a su amigo de la infancia, Rufino, por un desacuerdo doctrinal. No es posible dejar de cuestionarse si siempre trataba de apuntarse un triunfo, y no carecería de fundamento especular si Jerónimo había emprendido su nueva y revolucionaria traducción de la Biblia, al menos en parte, porque disfrutaba de tener un puesto

15. Cf. A. S. Jacobs, Remains of the Jews: The Holy Land and Christian Empire in Late Antiquity, Stanford 2004, 56-60.67-100.
16. A. Cain, *The Letters of Jerome*, 99-128.

en el mundo intelectual que la mayoría de sus contemporáneos cristianos no podía reclamar. No tenía parangón como exegeta en el Occidente latino, y su capacidad estaba peligrosamente unida a un ego descomunal y a una ambición insaciable por ser el arquitecto de su propia herencia. Justo antes de comenzar su nueva traducción del hebreo, Jerónimo había escrito varias obras en las que presumía de su conocimiento del hebreo, no solo en forma de tratados exegéticos sobre Salmos y Eclesiastés, sino también de libros con un atractivo más limitado para el público, como su *Libro de los nombres hebreos* y *Libro de los topónimos hebreos*. Quizá habrían sido leídas por un mayor número de personas sus *Cuestiones hebreas sobre Génesis*, pero todas estas obras estaban despertando en Jerónimo el sentimiento de que algo iba mal en la Iglesia y debía corregirse. En el 391 Jerónimo comenzó un nuevo proyecto para elaborar una Biblia latina basada no en la Septuaginta, sino en la Biblia hebrea. Su proyecto lo motivó el retorno a la *hebraica veritas*, la «verdad hebrea», que a juicio de Jerónimo debía tener autoridad para la Iglesia. Comenzó con descaro, reconociendo el posible resultado: «Por tanto, siendo plenamente consciente y reconociendo (las posibles dificultades y las críticas potenciales), puse mi mano en el fuego»[17].

Más adelante tuvo que dedicar sus energías a justificar su intento de sustituir la Biblia de la Iglesia, pero también a explicar cómo habían cambiado sus propias ideas. En el 383 había censurado a Luciano y Hesiquio, dos de los responsables de la *trifaria varietas*, por alterar el texto de la Septuaginta, y en una fecha tan tardía como el 387, un año después de asentarse en Belén, había escrito afirmando la autoridad de la Septuaginta[18]. Por tanto, su primer paso a la hora de reescribir la Biblia de la Iglesia fue revisar la versión del Antiguo Testamento de la *Vetus latina* sobre la base de la quinta columna de la Hexapla de Orígenes. No podemos asegurar si trabajó de forma directa con la Hexapla o con una copia de la quinta columna elaborada presumiblemente por Eusebio. En esta revisión, que no nos ha llegado completa y que probablemente nunca abarcó todo el Antiguo Testamento, su intención era aproximar la *Vetus latina* al que él creía que era un mejor texto de la Septuaginta. Sabía que esta Septuaginta de la Hexapla estaba más cerca de la Biblia hebrea, pero también conocía de forma independiente las versiones de Aquila, Símaco y Teodoción[19]. El primer proyecto de Jerónimo no era sino una medida parcial: después de su revisión de la Hexapla estaba más preparado que nunca para dar el paso definitivo, y en el prefacio a su traducción de Josué afirmó no estar haciendo algo distinto de lo que Orígenes había hecho antes, por lo que, si todos concedían a Orígenes la libertad de «hacer el mono» con la Biblia, ¿por qué no podía conseguir él algo tan drástico?

17. Jerónimo, *Comentario a Isaías*, prefacio.
18. Jerónimo, *Prefacio al evangelio*; Id., *Prefacio a los Libros de Salomón según la Septuaginta*.

Jerónimo recurrió a Josefo para mostrar que la *Carta de Aristeas* mencionaba solo la traducción del Pentateuco, de manera que resultaba inadecuado aplicar la leyenda a toda la Biblia. Pero va aún más lejos: la leyenda no es ni más ni menos que una mentira. Jerónimo también socavó la autoridad de la Septuaginta negando que se hubiera usado en el Nuevo Testamento[20]. Ya hemos visto que estaba equivocado (cap. 9). Su propósito de conectar el Nuevo Testamento con la Biblia hebrea también puede subyacer a su afirmación de haber visto en la biblioteca de Cesarea una copia semita del evangelio de Mateo, que los estudiosos dudan de que existiera.

Jerónimo estaba entonces preparado para sostener que las traducciones de la *Vetus latina*, basadas en la Septuaginta, estaban plagadas de contradicciones y errores, y que esto solo podía solucionarse regresando a la *hebraica veritas*. Él distingue entre los traductores de la Septuaginta y los autores originales de la Escritura, y acusa a los primeros de aficionados incapaces de organizarse para realizar una traducción coherente. Solo podemos confiar en los autores originales de las Escrituras hebreas, porque las contradicciones de la Septuaginta y de las Biblias de la *Vetus latina* falsifican esas traducciones[21]. Se trata de un comentario sorprendente para cualquiera que haya leído la Biblia hebrea, aunque sea en una traducción; sin embargo, para los cristianos que no podían leer hebreo, se trataba de un argumento que habría hecho que Jerónimo se ganara el favor de la gente como alguien que poseía la llave de un tesoro misterioso. El

19. De todos modos, cf. R. Ceulemans, *Greek Christian Access*.
20. Jerónimo, *Cuestiones hebreas sobre Génesis*, prefacio.
21. Jerónimo, *Carta* 27, 1.

creyente ordinario no podía ver tal cosa sin su auxilio. A esta confianza en la Biblia hebrea se unía un decrecimiento de los libros con los que los cristianos habían tenido siempre una relación ambigua, y Jerónimo los llamó *apócrifos*. En una carta a los padres de una joven, Jerónimo les insta a que evite los *apócrifos*; de leerlos, debía admirar sus relatos, pero no considerarlos verdad[22]. De hecho, se puede decir que Jerónimo inventó los apócrifos en el sentido de un catálogo de libros a los que no debía permitirse formar parte del Antiguo Testamento de la Iglesia, sino que tenían su propia sección[23]. Ya hemos visto cómo Atanasio estableció dichas distinciones en el 367, pero no estaba produciendo una Biblia que pudiera mostrar qué aspecto tendría esto. La ambigüedad cristiana en relación con los libros apócrifos aumenta con Jerónimo, aunque él siguió citándolos. El hecho de que tradujera Tobit y Judit, así como los Añadidos a Ester y Daniel, y los incluyera en su nueva Biblia debe revelar al menos que, aun cuando estaba preparado para abordar la traducción de la Biblia de la Iglesia, no tuvo el valor de eliminar sus libros. Cuando algunos pasajes de los libros apócrifos podían ayudarle a probar lo que quería decir, recurrió a ellos con suma facilidad[24].

Jerónimo se embarcó en su nueva traducción definitiva a comienzos de la década del 390 llamándola *iuxta Hebraeos* («según los hebreos») para distinguirla de la *Vetus latina*, que había sido traducida a partir de la Septuaginta. Acabó la traducción en torno al 405, pero no facilitó que los intérpretes posteriores discerniesen sus motivos. La ambigüedad de Jerónimo en relación con sus motivos para dar el paso hacia la *hebraica veritas* debería ser vista también en el contexto político de su tiempo. El final del siglo IV y el comienzo del V fue una época tumultuosa en el Imperio romano, pero también en las relaciones entre judíos y cristianos. Estos años conocieron una persecución en la que a menudo se imaginó que los judíos tomaban parte junto a los romanos. El primer emperador cristiano dio inicio a una era de triunfalismo cristiano, y ahora se encontraban en una po-

22. Jerónimo, *Carta* 107, 12. Cf. E. Gallagher, *The Old Testament «Apocrypha» in Jerome's Canonical Theory*: Journal of Early Christian Studies 20 (2012) 313-333.
23. E. Gallagher, *Hebrew Scripture*, 51, también considera que esto era algo innovador, al menos en la mente de Jerónimo.
24. A. Salvesen, *Convergence of the Ways*, 236.

sición de preeminencia sobre los judíos. Al breve interludio durante el que Juliano trató de hacer retroceder la marea de los privilegios cristianos, le siguió un retorno al imperialismo cristiano, pero ya en un Imperio que parecía estar a punto de romperse por las costuras, y no en aquel que poseía la fortaleza unificada de la época constantiniana. Jerónimo pudo haber tenido la sensación de que no podía explicar por completo por qué un cristiano se basaba tanto en los judíos y en la Biblia de la sinagoga[25].

Jerónimo sabía el suficiente griego como para traducir el Antiguo Testamento, pero no podía hacerlo sin Aquila, Símaco y Teodoción. Aunque estas traducciones estaban en griego, para Jerónimo representaban la *hebraica veritas*, porque eran representaciones fieles de la Biblia hebrea que conocía. Asimismo recurrió a las tradiciones exegéticas rabínicas que había aprendido en Belén, y en algunos casos esa dependencia le confundió, revelando que su dominio del hebreo era en realidad escaso. Uno de los ejemplos más deliciosos del uso de tradiciones exegéticas judías por parte de Jerónimo se halla en Ex 34, 29, y aunque ha dado lugar a que muchas veces los lectores se burlaran de Jerónimo, no se debió a un error suyo. La escultura de Miguel Ángel de San Pedro *in vinculis* es conocida por su curiosa imagen de Moisés con cuernos; por lo general, la explicación que se da es que el artista había leído la Vulgata, y en este punto Jerónimo había malinterpretado el texto hebreo[26]. En la Biblia hebrea, Moisés bajó del monte, y «no sabía que la piel de su rostro brillaba porque había estado hablando con Dios». De hecho, Jerónimo no confundió en absoluto el hebreo, sino que había tomado la tradición exegética de sus fuentes rabínicas o quizá no tradujo sino la versión judía griega de Aquila. La palabra es difícil, y los intérpretes actuales siguen debatiendo su sentido de la misma manera en que lo hicieron los primeros lectores. La raíz hebrea *qrn* puede ser leída como el verbo *qaran*, como hacen en este caso las versiones antiguas y la Biblia hebrea: su rostro estaba brillando[27].

25. *Ibid.*, 251.
26. D. MacCulloch, *Reformation: Europe's House Divided 1490-1700*, London 2004, 82.
27. Se discute la etimología de este verbo hebreo, pero hay bastante respaldo para el sentido de «brillar». Cf. C. Houtman, *Exodus* III, Leuven 1999, 730-733.

El traductor de la Septuaginta también lo hizo lo mejor que pudo, y la traducción de la Septuaginta reza: «Se había puesto resplandeciente el aspecto de la tez de su rostro». No obstante, el hebreo antiguo se escribía sin vocales, de forma que el lector podía adoptar otras lecturas distintas de las que en un principio se pretendieron. Una serie de exegetas judíos, o bien buscando el mejor sentido a su juicio, o bien jugando a propósito con las consonantes del texto hebreo, optaron por la forma adjetival *qeren* («con cuernos») en vez del verbo *qaran* («brillar»). Así, algunas tradiciones exegéticas dotaron a Moisés de cuernos, las cuales también le habían dado un nimbo para empezar[28]. Aquila se encuentra en este mismo grupo, traduciendo el adjetivo por el griego *keratōdēs* («con cuernos»), y Jerónimo traduce el término griego por el latín *cornutus*, de forma que su texto de la Vulgata decía de Moisés: «No sabía que su cara tenía cuernos a causa de su conversación con Dios».

En su traducción Jerónimo no vertió literalmente el hebreo como Aquila había hecho en griego. En muchos lugares su obra muestra una traducción latina elegante, y puesto que Jerónimo envió la mayor parte de su obra a sus amigos de Roma, se tiene la impresión de que pretendía exhibir su conocimiento de los clásicos, con los que se encontraba bastante más cómodo que con los textos semitas. Un reciente estudio ha detectado algunas posibles alusiones a los clásicos latinos en su traducción de los salmos hebreos, y aun en el caso de que no fueran intencionadas, sino que se tratara de frases que Jerónimo recordaba de su formación clásica, testimonian que se trataba de un traductor bien formado[29]. Dado que se había enfrentado de una forma tan radical a la Biblia de la Iglesia, muchos lectores se mostraron inquietos ante las nuevas expresiones que proponía Jerónimo, del mismo modo que no pocos lectores angloparlantes reaccionaron al auge de nuevas traducciones al inglés en el siglo XX que venían a sustituir a la King James. En efecto, la novedad del lenguaje de Jerónimo desconcertaba a quienes estaban acostumbrados

28. Por lo que se refiere a las tradiciones judías, cf. H. Schreckenberg - K. Schubert, *Jewish Historiography and Iconography in Early and Medieval Christianity*, Assen 1992, XV-XVII.

29. J. Cameron, *The Vir Tricultus: An Investigation of the Classical, Jewish and Christian Influences on Jerome's Translation of the Psalter Iuxta Hebraeos*, tesis doctoral inédita, Oxford 2006.

a la *Vetus latina*. No era una simple cuestión de estilo. Su traducción creó una Biblia nueva para la Iglesia. Aparte de una pequeña población de cristianos que habían estado utilizando la Peshita siríaca basada en la Biblia hebrea, era la primera vez en la historia cristiana que se promovía en la Iglesia una Biblia que no fuese la Septuaginta o no estuviese basada en ella. Durante cuatrocientos años la mayoría de los cristianos habían escuchado y leído la Septuaginta y las traducciones derivadas de ella.

A finales del siglo IV y comienzos del V, después de que se hubiesen convocado dos concilios ecuménicos –Nicea en el año 325 y Constantinopla en el 381– para abordar los desafíos a la unidad de la Iglesia, la armonía de la Iglesia universal no podía darse por descontada. La muerte de Teodosio I en el año 395 conllevó el fin del Imperio romano unificado; mediada la traducción de Jerónimo, Valente se convirtió en emperador de Oriente y Graciano de Occidente. Al margen de un breve intervalo bajo el emperador Juliano (que reinó entre los años 361 y 363), la Iglesia había estado vinculada al poder imperial desde Constantino. Tan solo los ingenuos o los inconscientes no habrían percibido una división inminente en la Iglesia, correspondiente con la producida en la administración imperial. En este crítico clima político, un contemporáneo de Jerónimo que ejercía de obispo en el norte de África consideró que la nueva traducción latina constituía una auténtica amenaza para la unidad de una Iglesia ya frágil.

2. El gran debate: Jerónimo versus Agustín

Agustín ocupa un puesto singular no solo en la tradición católica romana, sino también en el desarrollo más reciente del cristianismo protestante. Su sombra se cierne sobre el Renacimiento y la Reforma. Desde sus *Confesiones* autobiográficas hasta el desarrollo de su noción de pecado original, que a su vez alentó el pesimista modelo calvinista de teología predestinacionista, el impacto teológico de Agustín en Occidente es incalculable. Nació en Tagaste (la actual Souk Ahras, en Argelia) en el 354 y estudió en Cartago (hoy Túnez). En el 386, el mismo año en que Jerónimo se había trasladado a Belén, experimentó una conversión drástica después de leer el mismo

libro que había hecho que Jerónimo se dedicase al ministerio cristiano. La vida sexual decadente que llevaba antes de su conversión moldeó profundamente sus radicales nociones teológicas sobre la sexualidad, las cuales han influido desde entonces en la doctrina cristiana al respecto[30]. En el 395 fue nombrado obispo de Hipona (la actual Annaba, en Argelia), y a comienzos del siglo V Agustín adquirió un puesto en la historia de la Septuaginta al entablar un debate con Jerónimo acerca de la sabiduría que suponía introducir una nueva traducción para la Iglesia.

Sin dejarse impresionar por la erudición de Jerónimo, Agustín permaneció fiel a la autoridad de la Septuaginta como Biblia de la Iglesia. La *Vetus latina* había transmitido la Septuaginta, aunque él se quejaba de las variantes de los manuscritos latinos, incluso preocupándose de que no se pudiera confiar en textos cuyas variantes eran «intolerablemente numerosas»[31]. Sin embargo, según Agustín, la Septuaginta había sido un don de Dios para la Iglesia y, como los autores cristianos anteriores, recurrió dos veces a la historia legendaria de la traducción en su auxilio[32]. Aunque Agustín no sabía hebreo y su griego era mediocre, él era consciente de las discusiones por las diferencias entre la Biblia hebrea y la Septuaginta. Estas no le molestaban, pues la Biblia hebrea pertenecía a los judíos y la Septuaginta a la Iglesia. Así, apeló a la historia del uso cristiano de la Septuaginta, comenzando con los autores del Nuevo Testamento –frente a la afirmación artificiosa de Jerónimo de que los escritores neotestamentarios habían empleado la Biblia hebrea–, y señaló que las Iglesias orientales seguían usando la Septuaginta; cualquier cambio en Occidente podría provocar un cisma. El desacuerdo entre ambos hombres también respondía a sus respectivas filosofías del lenguaje. Para Jerónimo, la verdad podía hallarse en la lengua hebrea en sí; el signo era tan importante como lo significado. Se trataba de un rasgo fundamental de su filosofía del lenguaje; durante el auge del hebraísmo cristiano en el Renacimiento y la Reforma, los estudiosos cristianos se sintieron atraídos por aquellas teorías que privilegiaban la lengua hebrea en sí, lo cual se convirtió en un

30. D. MacCulloch, *History of Christianity*, 302-303.
31. Agustín, *Carta* 71, 6. Cf. Id., *De doctrina christiana* 2, 16.
32. Agustín, *De doctrina christiana* 2, 15, 22; *De civitate Dei* 18, 43.

componente clave en el triunfo definitivo de la Biblia hebrea sobre la Septuaginta en la Iglesia[33]. Por su parte, la filosofía del lenguaje de Agustín era estoica, de modo que para él el lenguaje era solo un signo de lo real. Dios mismo era la única Realidad; el lenguaje meramente apuntaba en dirección a Dios, por lo que las diferencias entre las Biblias hebrea y griega no eran razón para inquietarse[34]. Agustín también plantearía que a través de las oscuridades del lenguaje Dios, de forma intencionada, previene a sus criaturas de ensoberbecerse por su entendimiento de la Escritura[35].

A finales del siglo IV Agustín trató de implicar a Jerónimo en un debate público a través de una serie de cartas. Este tipo de correspondencia nunca pretendía ser privado, sino que servía para que los pensadores atrajeran al público por medio de una conversación aparentemente privada. Por un tiempo, Jerónimo dudó si participar en el debate, y cuando finalmente escribió se preguntaba si la invitación de Agustín a tomar parte en él era una «espada recubierta de miel»[36]. Hacia el 395 Agustín inició la discusión sobre la Septuaginta[37]. Comenzó ensalzando las traducciones de Jerónimo de los comentarios griegos, pero luego dedicó su atención a la traducción de la Biblia hebrea. Escribe que si Jerónimo seguía traduciendo el hebreo, debería «señalar mediante los signos adecuados las diferencias entre tu versión y la Septuaginta, que tiene una autoridad tan destacada…»[38]. Agustín queda sorprendido del valor de Jerónimo. ¿De verdad podía encontrar algo nuevo en el texto

33. J. Friedman, *The Most Ancient Testimony: 16th-Century Christian-Hebraica in the Age of Renaissance*, Athens, OH 1983, sigue siendo valioso. Cf. W. McKane, *Selected Christian Hebraists*, Cambridge 1989. Asimismo, el estudio sobre la época de la Reforma de S. G. Burnett, *Christian Hebraism in the Reformation Era (1500-1660): Authors, Books, and the Transmission of Jewish Learning*, Leiden 2012.
34. E. Schulz-Flügel, *The Latin Old Testament Tradition*, en M. Saebo (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament* I/1, 659-660. Un estudio sobre el lenguaje de Agustín es el de C. Kirwan, *Augustine's Philosophy of Language*, en E. Stump - N. Kretzmann (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge 2001, 186-204.
35. Cf. Agustín, *De doctrina christiana* 2, 7.
36. Agustín, *Carta* 72, 2; Jerónimo, *Carta* 105, 2.
37. La *Carta* 28 de Agustín por lo general se fecha en el 395 y la *Carta* 71 en el 403. Jerónimo responde en la *Carta* 112 (que normalmente recibe el número 75 en la colección de las de Agustín). Sobre la correspondencia, cf. C. White, *The Correspondance (394-419) between Jerome and Augustine of Hippo*, Lewiston, NY 1990.
38. Agustín, *Carta* 28, 2, señala que Jerónimo ya lo había hecho en su traducción de Job, por lo visto a partir del texto de la Hexapla y usando sus mismos signos.

hebreo que no se hubiese descubierto en los siete siglos anteriores desde la traducción original de la Septuaginta? ¿Tenía Jerónimo tanta confianza en su conocimiento del hebreo como para creerse capaz de descubrir algo que a los traductores originales se les había escapado? ¿Quién podría ser tan arrogante como para cuestionar la capacidad de los traductores originales y además sugerir que él podría hacerlo mejor? Si los traductores alejandrinos fueron incapaces de comprender una oscuridad del hebreo, ¿de dónde le venía a este monje fracasado, que acababa de aprender el hebreo, la capacidad de indagar en el misterio?

Pese a lo concluyentes que eran las objeciones de Agustín, Jerónimo no vio la carta durante casi diez años. Por fin le llegó como un anexo a otra. Con todo, en el entretiempo, en el año 396, Agustín había escrito *Sobre la doctrina cristiana*, y en este tratado se tomó el tiempo necesario para definir más claramente su postura[39]. Agustín planteaba que, entre las traducciones de la Biblia a su disposición, la *ítala*, tal como él llamaba a la *Vetus latina*, debería tener la preferencia. Era una traducción de la Septuaginta, la cual –ya lo había dejado claro– era la Biblia revestida de autoridad en la Iglesia. De tener que hacerse correcciones en la tradición latina, deberían realizarse conforme a la Septuaginta, cuyos traductores habían sido hombres impulsados por el Espíritu Santo y guiados a lo largo de toda la obra, de forma que habían realizado lo que el Espíritu Santo había considerado «adecuado para las naciones». Se pueden utilizar otras traducciones, pero solo como había hecho Orígenes: como ayudas para aclarar el significado del texto, no para sustituirlo.

Cuando Jerónimo leyó la carta original de Agustín, el segundo había estado reflexionando sobre esto durante casi diez años, de forma que había pensado en otras dos razones más por las que la Septuaginta debería ser preferida en la Iglesia. En primer lugar, Agustín estaba preocupado por la posible división de la Iglesia en una mitad latina (la occidental) y otra griega (la oriental), algo que veía como inevitable si la Iglesia latina adoptaba una nueva Biblia. En segundo lugar, ningún cristiano podía poner objeciones al trabajo de Jerónimo. Cuando se usaba la *Vetus latina*, era posible comparar una lectura con un manuscrito griego, porque incluso aunque Agustín se quejaba de su escaso conocimiento del griego, había otros a su alrededor que podían manejar el griego razonablemente bien[40]. Por eso, ningún cristiano sería capaz de objetar a una traducción del hebreo basándose sólo en criterios lingüísticos. Quizá por los planes de Jerónimo, ello convertía a Agustín en el guardián de la verdad de la Iglesia. También Agustín nos brindó un ejemplo ahora famoso. En Oea, un obispo leyó la traducción de Jonás hecha por Jerónimo y, a causa de la extraña traducción, casi perdió a su asamblea. La Biblia de la Iglesia tenía «ricino» en Jon 4, 6, pero Jerónimo lo había transformado en «hiedra». La congregación que se había reunido se enojó al escuchar la nueva traducción y la acusó de ser «judaizante». Se llamó a los judíos para que explicaran el sentido, y afirmaron que Jerónimo estaba confundido y la Septuaginta estaba en lo cierto desde un principio. Resulta irrelevante si esto sucedió o no. Agustín narró un acontecimiento real o creó una ficción literaria, pero de cualquier manera nos permite vislumbrar el panorama de la lucha que suponía romper con la Biblia de la Iglesia en favor de la nueva traducción de Jerónimo[41].

Jerónimo pudo haber pensado que las objeciones de Agustín no merecían una respuesta o haber estado preocupado por lo que el debate podría causarle a su propia reputación, por lo que pasó un año hasta que tomó la pluma para responder a su interlocutor. Él ataca a Agustín por no saber que la mayor parte de los manuscritos utilizados en las iglesias ya seguían el texto de la Hexapla de Orígenes, por lo que ya estaba conformado al hebreo. Sin embargo, Jerónimo era totalmente injusto en este sentido: él estaba en Palestina, donde las revisiones conforme a la Biblia hebrea eran sin duda mucho más numerosas que en cualquier otra parte. Agustín se encontraba en Hipona, muy lejos de la plétora de testimonios textuales que

39. La segunda carta fue la *Carta* 71. Agustín trata con mayor detenimiento de la Septuaginta en *De doctrina christiana* 2, 15.

40. El pasaje más famoso se encuentra en *Confesiones* 1, 14, 23, pero la cuestión es cuánto progresó su griego desde la descripción que hizo de sí mismo en las *Confesiones*. D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature: A Survey*, Assen 1993, 321-322, sobre la base de otros estudios, pinta una imagen más optimista. Respecto a su dominio del griego en las *Confesiones*, ahora cf. P. Burton, *Language in the Confessions of Augustine*, Oxford 2007.

41. Agustín, *Carta* 71, 3, 5.

conocía Jerónimo. Además, Jerónimo responde de forma lacónica que no debería incluir las señales de la Hexapla donde el texto era distinto, porque está traduciendo directamente del hebreo, no de la Hexapla de Orígenes.

Jerónimo también responde a la cuestión de Agustín respecto a si podría descubrir algo nuevo en el hebreo que no hubiesen captado los traductores originales. Le devuelve el favor: ¿Cómo podía imaginar Agustín que podría hallar algo nuevo en su comentario a los Salmos, cuando ya se habían escrito al menos media docena de comentarios, incluyendo uno del comentarista más grande, Orígenes? Una vez más, Jerónimo deja que su impulsividad se adueñe de él. Agustín no estaba negando a Jerónimo el derecho a seguir con los estudios bíblicos; cuestionaba si el dominio del hebreo de Jerónimo, no nativo sino mediado, era suficiente para mejorar lo que habían realizado los tan estimados traductores alejandrinos; y en caso de que lo fuese, si la nueva traducción de Jerónimo constituía el mejor camino en favor de la unidad de la Iglesia. Se trata de una crítica muy distinta a aquella con la que replica Jerónimo. Agustín estaba escribiendo comentarios que se basaban en los exegetas anteriores, pero Jerónimo quería hacer una nueva traducción de la Biblia a partir de una fuente semita. Por último, Jerónimo tacha de mentirosos a los judíos que habían cuestionado su traducción de Jonás. Agustín representa una molestia para Jerónimo, una distracción de su obra fundamental; es posible que parte del evidente resentimiento de Jerónimo brotase de sus celos por la posición de Agustín como obispo de una Iglesia histórica[42].

Agustín podía no haber tenido argumentos para preferir la Septuaginta, pero luchó denodadamente en favor de la Biblia griega, ya que, al margen de su propia incapacidad para hacer más convincente su caso, la Septuaginta había sido usada en la Iglesia durante cuatrocientos años[43]. A diferencia de Jerónimo, Agustín fue capaz de modificar su propio dogmatismo y de llegar a un punto medio más equilibrado. En su último comentario al respecto en la *Ciudad de Dios*, escrita entre el 413 y el 426, Agustín alaba las capacidades

42. Se trata de algo que me sugirió Michael Graves.
43. A. Kotzé, *Augustine, Jerome, and the Septuagint*, en J. Cook (ed.), *Septuagint and Reception*, 260.

académicas de Jerónimo y sus dones a la Iglesia, e incluso anuncia que ha sido convencido de los beneficios que conlleva traducir de la Biblia hebrea[44]. Sin embargo, siguió insistiendo en que la Septuaginta no debería ser corregida para acercarla a la Biblia hebrea, porque aquella es en última instancia un nuevo mensaje profético para la Iglesia. Jerónimo jamás sería tan bondadoso.

El conflicto entre Jerónimo y Agustín también debería leerse prestando atención a los lugares en que ambos trabajaron. Agustín, el gran paladín de la Septuaginta en la Iglesia primitiva, se hallaba en el norte de África, muy alejado del centro de la acción en la polémica judeocristiana respecto a la naturaleza del texto veterotestamentario. Por el otro lado, Jerónimo se encontraba justo en el centro del debate judeocristiano, trabajando en Belén, implicándose de forma intencionada en el movimiento rabínico. Sin duda había judíos en el norte de África, pero no existen pruebas de que proviniesen del ámbito rabínico palestino, y las relaciones judeocristianas eran muy diferentes allí. Tertuliano escribió a finales del siglo II y comienzos del siglo III, y aunque demuestra estar al tanto de los judíos y del judaísmo, su conocimiento es superficial. Los «judíos» de Tertuliano son a veces los de la Biblia, y otras veces se trata de personajes retóricos, por lo que resulta difícil determinar cuándo está pensando en sus contemporáneos[45]. Los judíos no son menores oponentes que los paganos; ninguno acoge el evangelio de Cristo[46]. Cipriano, escribiendo más tarde, casi nunca trata de los judíos contemporáneos, y en el único caso en que lo hace los reúne con los gentiles y los herejes como oponentes de los cristianos[47].

El registro arqueológico del norte de África muestra también que los judíos emplearon el latín junto al hebreo, pero de las catorce inscripciones datadas en los siglos II y III que han sido recupera-

44. Agustín, *De civitate Dei* 18, 42.
45. C. Setzer, *The Jews in Carthage and Western North Africa, 66-235 CE*, en S. Katz-R. Kalmin (eds.), *Cambridge History of Judaism* IV, Cambridge 2006, 68-75; D. Efroymsen, *Tertullian's Anti-Jewish Rhetoric: Guilt by Association*: Union Seminary Quarterly Review 36 (1980) 25-37.
46. Tertuliano, *Apologeticum* 19, 2.
47. El *Adversus Hebraeos* no es una obra auténtica de Cipriano. Cf. W. Horbury, *The Purpose of Pseudo-Cyprian* Adversus Judaeos, en Id. (ed.), *Jews and Christians in Contact and Controversy*, Edinburgh 1998, 180-199. Sobre estas observaciones, cf. C. Setzer, *The Jews in Carthage*, 72-75.

das, solo tres tienen hebreo[48]. Resulta posible incluso que algunos judíos emplearan la traducción de la Septuaginta de la *Vetus latina*, aunque esta es una cuestión que debe ser estudiada con mayor profundidad. En este contexto, que tal vez perduró hasta la época de Agustín, no había ningún estímulo exterior sobre el obispo de Hipona para que se aproximara al hebreo, mientras que Jerónimo sintió la presión constante de dialogar con los judíos en torno al texto bíblico. Orígenes también trabajó en Cesarea y Alejandría, lugares ambos en los que florecía la interacción entre judíos y cristianos, y estas presiones dictaron su planteamiento respecto a la Biblia hebrea y el uso que se hacía de ella. Se trata de temas recurrentes que persistirán a lo largo de la historia antigua y medieval de la relación de la Iglesia con el Antiguo Testamento.

Durante los siglos siguientes en el Oriente griego, vivir en un mundo griego permitió a la Iglesia griega seguir utilizando su Biblia griega. Pero la falta de cohesión en Occidente, junto a la tradición continua y cada vez más apremiante del debate judeocristiano, llevó a los cristianos a evaluar continuamente su propia Biblia. La agitación política y social también significó que la Iglesia buscó crear estabilidad en su interior suprimiendo la diversidad del texto bíblico, que se conocía a la luz de las versiones de la *Vetus latina*, y volviéndose al nuevo texto bíblico de Jerónimo. Así, aunque no de forma inmediata, finalmente decidieron elevar el estatus de la Vulgata de Jerónimo, basada en la Biblia hebrea, no porque compartiesen sus ideas sobre la «verdad hebrea», sino porque deseaban una estabilidad que no podían encontrar fuera de la Iglesia[49].

48. Y. Le Bohec, *Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine*, y *Juifs et Judaïsants dans l'Afrique romaine: remarques onomastiques*: Antiquités africaines 17 (1981) 165-207 y 209-229.

49. E. Schulz-Flügel *Latin Old Testament Tradition*, 657.

14
UN EPÍLOGO

> «La variedad de versiones ayudó, más que impidió, al conocimiento del texto original, siempre que los lectores no fueron negligentes» (Agustín, *De doctrina christiana* 2, 17).
>
> «Así, cuando oigo a uno decir: 'Moisés quiso decir lo que yo entiendo', y a otro: 'No es verdad, pues quiso decir lo que entiendo yo', opino que es mucho más respetuoso decir: '¿Por qué no las dos cosas, si las dos son verdaderas?'. Y si hay una tercera interpretación y una cuarta y cualquiera otra verdadera que uno crea ver en esas palabras, ¿por qué no se ha de creer que vio todas esas cosas aquel por quien Dios, que es uno solo, acomodó las Sagradas Escrituras?» (Agustín, *Confesiones* 12, 31, 42).

Agustín escribió que la falta de uniformidad en los manuscritos puede ser útil y que, aun cuando existan múltiples versiones del mismo libro bíblico, todas ellas podrían ser adoptadas provechosamente como Escritura cristiana: «En realidad, este hecho, si los lectores prestan atención, resulta más bien un auxilio para la interpretación que un obstáculo. Porque el cotejo de los diferentes códices ha aclarado muchos pasajes oscuros... por lo que mutuamente se atestiguan, pues la traducción del uno aclara la del otro»[1].

Sin embargo, esto no era exclusivamente agustiniano, ni sólo occidental. El poeta más grande del cristianismo primitivo, el teólogo siríaco oriental Efrén, podía escribir en el siglo IV: «¿Quién es capaz de comprender cuántas cosas pueden descubrirse con una sola Palabra tuya?... Cualquiera que se encuentre con la Escritura no debería suponer que aquella riqueza que ha encontrado es la única que existe; antes bien, tendría que percatarse de que por sí mismo sólo es capaz de descubrir esa de entre las múltiples riquezas que existen en su seno... Una persona sedienta se alegra porque ha bebido; no se lamenta de que no pueda agotar la fuente»[2].

1. Agustín, *De doctrina christiana* 2, 17.

2. Efrén, *Comentario al Diatessaron* 1, 18-19. David Taylor me indicó este texto.

Muchos cristianos de hoy están empeñados en buscar un «texto original», pero no fue así desde el principio. Los primeros cristianos fueron capaces de valorar la diversidad de la comunicación divina, e incluso cuando algunos comenzaron a reconocer las divergencias entre la Biblia de los judíos y la Biblia cristiana griega, la mayoría lo vio como una oportunidad para aprender más, no mostrando inquietud alguna ante la idea de no poseer el «original». Se trata de una inquietud teológica característica de la modernidad.

Mientras que la Septuaginta comenzó un largo declive en Occidente después de Jerónimo, en Oriente gozó de una vitalidad sin par, tanto entre los judíos como entre los cristianos. Las razones a menudo se han relacionado con las circunstancias políticas y sociales de ambas regiones, pero una nueva actitud en la Iglesia occidental terminaría finalmente lo que Jerónimo comenzó. El examen del contexto intelectual y social de la Reforma ha de tener en cuenta, entre otras cosas, la influencia del hebraísmo cristiano medieval. Martín Lutero no se levantó un día, salió en dirección a la Iglesia con su lista, su martillo y sus clavos, e instigó el retorno a la Biblia hebrea como fuente de la verdad para el Antiguo Testamento cristiano. Los procesos se habían puesto en marcha en una fecha al menos tan temprana como la de Jerónimo, posiblemente ya en tiempos de Orígenes, y los hebraistas cristianos de la Edad Media los pusieron en práctica de una forma muy eficaz.

Con escasas excepciones, la mayor parte de acercamientos a la Septuaginta entre la Reforma y la actualidad han estado relacionados con su valor como testimonio adicional de la Biblia hebrea. Incluso las grandes Biblias políglotas del Renacimiento no estaban interesadas en la Septuaginta como Escritura cristiana, sino en la empresa humanística que trataba de amasar el conocimiento de las fuentes de la Antigüedad. Rara vez se ha leído la Septuaginta por sí misma o se ha valorado como testimonio de un texto hebreo *alternativo*, es decir, de la pluralidad de textos de la Escritura antes de la era cristiana. Incluso en aquellas partes en las que los traductores de la Septuaginta son responsables de las discrepancias y no hay tradición hebrea alternativa, podría haber habido un mayor interés por una Biblia tan asombrosamente distinta. A resultas de ello, la disciplina de «estudios sobre la Septuaginta» es relativamente pequeña comparada con las dedicadas a la Biblia hebrea, el Nuevo Testamento y otras cuestiones. Y con un menor número de especialistas en instituciones de educación superior, cada vez menos estudiantes acceden a la Biblia griega. La situación es más desconcertante en las instituciones de formación cristiana, donde el prejuicio en favor de la Biblia hebrea ha significado que año tras año los graduados abandonen la facultad después de haber pasado tres o más años suponiendo que el estudio de la Septuaginta es una disciplina auxiliar, una materia secundaria o terciaria a la que debemos acercarnos solo después de haber comprendido adecuadamente el Antiguo Testamento más genuino, la Biblia hebrea. Sobre todo en las instituciones más conservadoras, los estudiantes esperan que al estudiar hebreo estarán más cerca de comprender las palabras originales de Dios, que son aquellas consagradas en la Biblia hebrea, aunque, como hemos visto, a menudo ésta contiene material tardío añadido mucho después de la traducción de la Septuaginta. A lo sumo, cuando se introducen en la discusión textos bíblicos de los manuscritos del mar Muerto y la Septuaginta, sus lecturas son meras «variantes» de la Biblia hebrea, revestida de mayor autoridad, casi ortodoxa[3].

Más recientemente, algunos estudiosos han clamado como voces en el desierto, pidiendo readoptar la Septuaginta como Escritura cristiana. *The First Bible of the Church: A Plea for the Septuagint* de Møgens Müller fue ignorado probablemente porque lo publicó una editorial académica para unos lectores que quizá no estaban interesados en las implicaciones teológicas de su propuesta para el momento actual. También pasó desapercibido el artículo de Ross Wagner *The Septuagint and the «Search for the Christian Bible»*. Algunas obras de estudiosos franceses y alemanes, protestantes y católicos, como Hartmut Gese, Hans Hübner y Adrian Schenker, han tratado de ampliar los horizontes para la reflexión teológica cristiana, aunque una vez más apenas han sido seguidas[4].

3. Cf. algunos comentarios similares en E. Ulrich, *The Qumran Biblical Scrolls–The Scriptures of Late Second Temple Judaism*, en T. Lim (ed.), *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*, Edinburgh 2000, 71-72.

4. Algunos estudiosos protestantes y católicos han desarrollado propuestas preliminares, pero la comunidad teológica cristiana más amplia todavía tiene que tomarlas en serio. Los lectores interesados en esta cuestión deberían consultar J. R. Wagner, *The Septuagint and the «Search for the Christian Bible»*, en M. Bockmuehl-A. J.

Todo esto plantea cuestiones de interés para los teólogos cristianos, si no para los historiadores. Brevard Childs escribió su *Teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento* con el subtítulo *Reflexión teológica sobre la Biblia cristiana*, pero basó su estudio totalmente en la Biblia hebrea, mencionando rara vez a la Septuaginta. Anneli Acjmclacus representa la opinión de una serie de estudiosos de la Septuaginta que cree que, contemplándola de forma global, la Biblia hebrea y la Septuaginta comparten una perspectiva teológica prácticamente idéntica. Ross Wagner, pese a su invitación a que la Iglesia lea la Septuaginta junto a la Biblia hebrea, coincide a grandes rasgos con la valoración de Aejmelaeus. Se trata de algo particularmente interesante a la luz del estudio sin par de Wagner en torno al uso que Pablo hace de la Septuaginta de Isaías, donde demuestra las singulares oportunidades teológicas que proporcionaba la Septuaginta y que Pablo explotó en Romanos. Otros como Martin Rösel han trazado un plan más optimista respecto a la forma en que se pueden apreciar los contornos teológicos de la Septuaginta, afirmando que son indudablemente distintos de los que encontramos en la Biblia hebrea[5].

En este libro he tratado de poner de relieve que, mientras que con frecuencia la Septuaginta es una traducción directa de la Biblia hebrea, sabemos que también contiene muchas trayectorias teológicas distintas. Independientemente de si los autores neotestamentarios y los Padres consideraron que se trataba de una traducción fiel del hebreo, en la actualidad sabemos que los traductores de la

Torrance (eds.), *Scripture's Doctrine and Theology's Bible: How the New Testament Shapes Christian Dogmatics*, Grand Rapids, MI 2008, 17-28, donde Wagner considera reflexiones anteriores de Brevard Childs. H. Gese - H. Hübner, *Zur biblischen Theologie: alttestamentliche Vorträge*, Tübingen 1983; Id., *Biblische Theologie des Neuen Testaments* I, Göttingen 1990, lo plantean desde una perspectiva protestante alemana; la perspectiva católica aparece en A. Schenker, *L'Écriture Sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simultanées*, en *L'interpretatione della Bibbia nella Chiesa: Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Roma 2001, 178-186. El papa Benedicto XVI citó la versión alemana de este artículo en una conferencia en Regensburg: A. Schenker, *Die Heilige Schrift subsistiert gleichzeitig in mehreren kanonischen Formen*, en Id. (ed.), *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte*, Stuttgart 2003, 192-200.

5. J. Joosten, *Une théologie de la Septante? Réflexions méthodologiques sur l'interpretation de la version grecque*: Revue de théologie et de philosophie 132 (2000) 31-46; M. Rösel, *Towards a Theology of the Septuagint*, en W. Kraus - R. G. Wooden (eds.), *Septuagint Research*, 242.

Septuaginta a menudo tenían textos hebreos diferentes, y cuando no ocurría tal cosa, introdujeron de todos modos acentos teológicos que no aparecían en la Biblia hebrea. Además, aunque la Septuaginta comenzó como una colección variada de traducciones de Escrituras hebreas independientes, o a lo sumo de colecciones más pequeñas de libros hebreos (como el Pentateuco), y por lo tanto contiene en sí una gran diversidad, la Iglesia la leyó como Escritura sagrada unificada. Puede que no tuvieran una colección completa como la conocemos hoy en día, pero sabían que Deuteronomio debía ser leído como Escritura de la misma manera que Isaías, al margen de las circunstancias de la traducción original de esos libros. Los libros canónicos del Antiguo Testamento en la Iglesia primitiva eran griegos, no hebreos. Por lo tanto, si la Septuaginta contribuyó a la expresión teológica de los autores del Nuevo Testamento, así como a la de los teólogos y exegetas que desarrollaron la reflexión cristiana primitiva, es posible preguntarse por qué no ha tenido un espacio en la Iglesia moderna.

Sugeriría que es imposible leer la Septuaginta junto a la Biblia hebrea y concluir que su perspectiva teológica es idéntica; incluso cuando la fuente hebrea de la traducción de la Septuaginta sea la misma que la de la Biblia hebrea y las diferencias pueden achacarse a los traductores, su traducción con frecuencia incluye innovaciones teológicas en las áreas de la escatología, el mesianismo, el cumplimiento de las profecías, la extensión de la santidad de Dios (en la medida en que el traductor considerase necesario) y muchas otras[6]. Un ejemplo de esto último aparece en Ex 15, 3, donde la expresión marcial («el Señor es un guerrero, su nombre es el Señor») del texto hebreo se convirtió en «Señor que quebranta las guerras, Señor es su nombre». Obviamente el traductor pensó que el Señor no debería ser visto como un guerrero, sino como aquel que pone fin a la guerra[7]. En Sal 9, 21 el Señor atemoriza a las naciones: «Infúndeles pánico,

6. M. Rösel, *Translators as Interpreters*, en M. Henze (ed.), *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, Grand Rapids, MI 2012, 84; E. Tov, *Theologically Motivated Exegesis Embedded in the Septuagint*, en Id. (ed.), *The Hebrew and the Greek Bible*, Leiden 1999, 257-269.

7. M. Rösel, *Translators as Interpreters*, 86-87; Id., *The Reading and Translation of the Divine Name in the Masoretic Tradition and the Greek Pentateuch*: Journal for the Study of the Old Testament 31 (2007) 411-428.

Señor, para que aprendan que solo son hombres». Pero en la Septuaginta, introduce la ley: «Establece, Señor, un legislador sobre ellos, sepan las naciones que son hombres». Las lecturas que endulzan la imagen del Dios que castiga o guerrea en la Biblia hebrea reflejan o bien los intereses de los traductores griegos o bien los de los textos hebreos variantes que subyacen a la traducción griega. Al margen de la explicación que pueda aplicarse a cada desviación, es difícil verse obligado a afirmar que los horizontes teológicos de la Septuaginta y de la Biblia hebrea son idénticos.

Por otra parte, tampoco se puede sostener que el planteamiento teológico de la Septuaginta sea completamente uniforme. Mientras que ciertos pasajes del Pentateuco y de los Salmos parecen aminorar el militarismo del Señor, otros hablan de Dios en términos de una omnipotencia igual a la de la Biblia hebrea. Por consiguiente, somos conscientes de que hablar de la teología de la Septuaginta presenta los mismos problemas que tratar de la teología de la Biblia hebrea. Tal como hemos visto en la pluralidad de versiones del texto bíblico en la Antigüedad, también las perspectivas teológicas de los libros bíblicos difieren entre sí e incluso dentro de un mismo libro. Esta falta de uniformidad ha llevado a muchos exegetas de la Biblia hebrea a abandonar la búsqueda de una teología bíblica, una actitud que ha influido en una deserción parecida en la búsqueda de una teología de la Septuaginta. Sin embargo, para la teología cristiana, Adrian Schenker insiste en que la palabra divina puede residir tanto en la Biblia hebrea como en la Septuaginta. La opinión de Schenker se asemeja a la de Agustín y a la de la mayoría de autores del cristianismo primitivo. Esta perspectiva sugiere que las Escrituras que utilizan los autores del Nuevo Testamento y los Padres de la Iglesia primitiva han sido ignoradas de forma injustificada en la teología cristiana.

¿Qué aspecto tendría la teología cristiana actual si los teólogos devolviesen a la Septuaginta el puesto que ocupó cuando se fundó la Iglesia, o al menos comenzasen a leerla junto a la Biblia hebrea, como testigo de la historia de la Biblia y reconociendo su papel en la formación del cristianismo? La Septuaginta ya ha influido en buena parte de la teología cristiana, pero solo donde los autores del Nuevo Testamento median su lectura. Antes vimos cómo la Septuaginta modela, casi de manera exclusiva, la teología de Pablo en Romanos, y lo mismo puede decirse del autor de Hebreos. Puede que haya aún más ideas, pero desconocemos el valor que pueda tener para la reflexión cristiana actual, porque la Septuaginta no ha suscitado la necesaria atención de los teólogos.

El análisis pormenorizado está a la espera de un pensador con gran energía, pero por el momento resulta curioso el hecho de que, aunque el interés por la interpretación teológica de la Biblia está al alza, a la Septuaginta no se le ha reconocido su papel en el drama de la recepción y el uso de la Escritura por parte de la Iglesia. Para los que se sienten atraídos por cuestiones como la «búsqueda de la Biblia cristiana», que anhelan considerar las implicaciones teológicas del puesto de la Septuaginta en la historia de la Iglesia, he tratado de hacer la labor del historiador, de forma que tal vez ahora la puerta esté lo suficientemente abierta como para que puedan entrar los teólogos.

PARA SEGUIR LEYENDO

Con el fin de facilitar la consulta, los libros en español aparecen al principio de cada sección.

1. OBRAS GENERALES SOBRE LA SEPTUAGINTA

a) *Introducciones y manuales*

Fernández Marcos, N., *Septuaginta. La Biblia griega de judíos y cristianos*, Salamanca ²2014.
–*Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, Madrid ²1998.
–*The Septuagint in Context*, Leiden 2000.
Aitken, J. K. (ed.), *The T&T Clark Companion to the Septuagint*, London 2013.
Dines, J., *The Septuagint*, London 2004.
Jobes, K. H. - Silva, M., *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids, MI 2000.
Law, T. M. - Salvesen, A., *The Oxford Handbook of the Septuagint*, Oxford 2014.

b) *Estudios*

Fernández Marcos, N. (ed.), *La Septuaginta en la investigación contemporánea*, Madrid 1985.
–*Filología bíblica y humanismo*, Madrid 2012.
Bons, E. - Kraus, T. J. (eds.), *Et sapienter et eloquenter: Studies on Rhetorical and Stylistic Features of the Septuagint*, Göttingen 2011.
Cook, J. (ed.), *Septuagint and Reception: Essays Prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa*, Leiden 2009.
De Troyer, K., *Rewriting the Sacred Text: What the Old Greek Texts Tell Us about the Literary Development of the Bible*, Atlanta 2003.
Hengel, M., *The Septuagint as Christian Scripture*, Edinburgh 2002.
Hiebert, R. J. V. (ed.), «Translation Is Required»: The Septuagint in Retrospect and Prospect, Atlanta 2010.
Kraus, W. - Wooden, R. G. (eds.), *Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*, Atlanta 2006.
Law, T. M. - Salvesen, A. (eds.), *Greek Scripture and the Rabbis*, Leuven 2012.
Law, T. M. - Liljeström, M. - De Troyer, K. (eds.), *On the Trail: Studies in Honour of Anneli Aejmelaeus*, Leuven 2013.

Müller, M., *The First Bible of the Church: A Plea for the Septuagint*, Sheffield 1996.
Rajak, T., *Translation and Survival: The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*, Oxford 2009.
Voitila, A. - Jokiranta, J. (eds.), *Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo*, Leiden 2008.
Wasserstein, A. - Wasserstein, D., *The Legend of the Septuagint: From Classical Antiquity to Today*, Cambridge 2006.

2. Obras generales sobre la Biblia hebrea / Antiguo Testamento

Trebolle Barrera, J. *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, Madrid [4]2013.
Carr, D. M., *The Formation of the Hebrew Bible*, New York 2011.
Collins, J. J., *Introduction to the Hebrew Bible*, Minneapolis 2004.
Coogan, M. D., *The Old Testament: A Very Short Introduction*, Oxford 2008.
–*A Brief Introduction to the Old Testament: The Hebrew Bible in Context*, New York [2]2012.
Hägg, T., *Canon Formation in Greek Literary Culture*, en E. Thomassen (ed.), *Canon and Canonicity: The Formation and Use of Scripture*, Copenhagen 2010, 109-128.
Law, T. M., *The Fanciful Portraits of Solomon: From the Deuteronomists to Josephus*: Annali di Storia dell'Esegesi (2014).
McDonald, L. M., *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority*, Peabody, MA 2007.
McDonald, L. M. - Sanders, J. A. (eds.), *The Canon Debate*, Peabody, MA 2002.
Mulder, M. J. (ed.), *Mikra: Text, Translation, Reading & Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism & Early Christianity*, Peabody, MA 2004.
Saebo, M. (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation*, 3 vols., Göttingen 1996-2008.
Tov, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis [3]2012.
Yeiven, I., *Introduction to the Tiberian Masorah*, Missoula, MT 1980.

3. Contextos históricos

a) *El mundo griego*

Boardman, J. - Griffin, J. - Murray, O. (eds.), *The Oxford History of Greece and the Hellenistic World*, Oxford 2001 (sobre todo el artículo de R. Lane Fox, *Hellenistic Culture and Literature*, 338-364).
Errington, R. M., *The History of the Hellenistic World: 323-30 BC*, Oxford 2008.
Green, P., *The Hellenistic Age: A Short History*, New York 2008.
–*Alexander to Actium: The Historical Evolution of the Hellenistic Age*, Berkeley 1993.
Moyer, I. S., *Egypt and the Limits of Hellenism*, Cambridge 2011.
Shipley, G., *The Greek World after Alexander 323-30 BC*, London 1999.

b) *El Israel antiguo y el judaísmo primitivo*

Kessler, R., *Historia social del antiguo Israel*, Salamanca 2013
Barclay, J. M., *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)*, Berkeley 1996.
Bickerman, E., *The Jews in the Greek Age*, Cambridge, MA 1988.
Briant, P., *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*, Winona Lake, IN 2002.
Cambridge History of Judaism, 4 vols., Cambridge 1994-2006.
Cohen, S. J. D., *From the Maccabees to the Mishnah*, Louisville, KY [2]2006.
Collins, J. J., *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids, MI [2]1999.
Finkelstein, I. - Silberman, N. A., *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York 2001.
Grabbe, L. L., *A History of Jews and Judaism in the Second Temple Period*, vol. 1: *Yehud: A History of the Persian Province of Judah*, London 2006.
–*A History of Jews and Judaism in the Second Temple Period*, vol. 2: *The Coming of the Greeks – The Early Hellenistic Period*, London 2008.
–*Ancient Israel: What Do We Know and How Do We Know It?*, London 2007.
Gruen, E., *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley 2002.
Kovelman, A., *Between Alexandria and Jerusalem: The Dynamic of Jewish and Hellenistic Culture*, Leiden 2005.
Modrzejewski, J., *The Jews of Egypt: from Rameses* II to Emperor Hadrian, Princeton, NJ 1995.
Schürer, E., *E. Schürer,Historia del pueblo judío* en tiempos de Jesús. *175 a.C. - 135 d.C.*, Madrid 1985..
Schwartz, S., *Imperialism and Jewish Society: 200 BCE to 640 CE*, Princeton, NJ 2001.
VanderKam, J. C., *An Introduction to Early Judaism*, Grand Rapids, MI 2001.
Wieschöfer, J., *Ancient Persia*, London [4]1996.

c) *Mundo romano y cristianismo primitivo*

Sartre, M., *El Oriente Romano*, Madrid 1994.
Cameron, A., *The Later Roman Empire, AD 284-430*, London 1993.
- *The Mediterranean World in Late Antiquity, AD 395-700*, London [2]2012.
Green, B., *Christianity in Ancient Rome: The First Three Centuries*, London 2010.
Potter, D. S., *The Roman Empire at Bay, AD 180-395*, London 2004.

4. Los rollos del mar Muerto y la Septuaginta

García Martínez, F., *Textos de Qumrán*, Madrid [6]2009.
– *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Leiden 1997-1998.

Abegg, M. G. - Flint, P. W. - Ulrich, E. (eds.), *The Dead Sea Scrolls Bible: The Oldest Known Bible Translated for the First Time into English*, San Francisco 2002.
Dávid, N. A. - Lang, A. - De Troyer, K. - Tzoref, S. (eds.), *The Hebrew Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*, Göttingen 2012.
Goodman, M. D., *The Qumran Sectarians and the Temple in Jerusalem*, en C. Hempel (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Texts and Context*, Leiden 2010, 263-273.
Hempel, C. (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Texts and Context*, Leiden 2010.
Herbert, E. D. - Tov, E. (eds.), *The Bible as Book: The Hebrew Bible and the Judean Desert Discoveries*, London 2002.
Lange, A. - Tov, E. - Weigold, M. (eds.), *The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages and Cultures*, Leiden 2011.
Lim, T. H. - Collins, J. J. (eds.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 2010.
Smelik, W., *The Languages of Roman Palestine*, en C. Heszer (ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, Oxford 2010, 122-141.
Tov, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis [3]2012.
–*The Qumran Hebrew Texts and the Septuagint – an Overview*, en S. Kreuzer e.a. (eds.), *Die Septuaginta: Entstehung, Sprache, Geschichte*, Tübingen 2012, 3-17.
Ulrich, E., *Pluriformity in the Biblical Text, Text Groups, and Questions of Canon*, en J. Trebolle Barrera - L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 18-21 March, 1991* I, Leiden 1992, 23-42.
–*The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, Grand Rapids, MI 1999.
–*The Qumran Biblical Scrolls – The Scriptures of Late Second Temple Judaism*, en T. Lim (ed.), *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*, Edinburgh 2000.
–*The Absence of «Sectarian Variants» in the Jewish Scriptural Scrolls Found at Qumran*, en E. D. Herbert - E. Tov (eds.), *The Bible as Book: The Hebrew Bible and the Judean Desert Discoveries*, London 2002, 179-195.
–*From Literature to Scripture: Reflections on the Growth of a Text's Authoritativeness*: Dead Sea Discoveries 10/1 (2003) 3-25.
VanderKam, J. - Flint, P., *The Meaning of the Dead Sea Scrolls: Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus and Christianity*, London 2002.
Vermes, G., *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, London [2]2004.
–*The Story of the Scrolls: The Miraculous Discovery and True Significance of the Dead Sea Scrolls*, London 2010.
Zahn, M., *Rethinking Rewritten Scripture: Composition and Exegesis in the 4QReworked Pentateuch Manuscripts*, Leiden 2011.

5. Los orígenes de la Septuaginta

a) *Traducción y plurilingüismo en el mundo antiguo*

Adams, J. N. - Janse, M. - Swain, S. (eds.), *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Word*, Oxford 2002.
Hallo, W. W., *The Ancient Near Eastern Background of Some Modern Western Institutions*, Leiden 1996.
–*The World's Oldest Literature: Studies in Sumerian Belles-Lettres*, Leiden 2010.
Papaconstantinou, A. (ed.), *The Multilingual Experience in Egypt, from the Ptolemies to the Abbasids*, Farnham 2010.

b) *La Carta de Aristeas*

Fernández Marcos, N., «La Carta de *Aristeas*», en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* II, Madrid 1983, 11-63.
Borchardt, F., *The LXX Myth and the Rise of Textual Fixity*: Journal of the Study of Judaism 43 (2012) 1-21.
DeCrom, D., *The Letter of Aristeas and the Authority of the Septuagint*: Journal for the Study of the Pseudepigrapha 17 (2008) 141-160.
Honigman, S., *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas*, London 2003.
–*The Narrative Function of the King and the Library in the* Letter of Aristeas, en T. Rajak e.a. (eds.), *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers*, Berkeley 2007, 128-146.
Shutt, R. J. H., *Letter of Aristeas*, en J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha* I, Peabody, MA 2009, 7-34.
Thackeray, H. St. J., *The* Letter of Aristeas, en H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge 1914, 531-606.
Wright, B., *The Letter of Aristeas and the Question of the Septuagint Origins Redux*: Journal of Ancient Judaism 2/3 (2011) 304-326 (con bibliografía).

c) *La primera traducción de la Septuaginta*

Fernández Marcos, N. - J. R. Busto Saiz (con la colaboración de M. V.ª Spottorno Díaz-Caro y S. P. Cowe), *El texto antioqueno de la Biblia griega* I-III, Madrid 1989-1996.
Fernández Marcos, N., *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, Madrid [2]1998.
–*El protoluciánico, ¿revisión griega de los judíos de Antioquía?*: Biblica 64 (1983) 423-427.
Aitken, J. K., *The Significance of Rhetoric in the Greek Pentateuch*, en J. K. Aitken e.a. (eds.), *On Stone and Scroll: Essays in Honour of Graham Ivor Davies*, Berlin 2012, 507-522.
Bons, E. - Joosten, J. (eds.), *Septuagint Vocabulary. Pre-History, Usage, Reception*, Atlanta 2011.

Boyd-Taylor, C., *Robbers, Pirates and Licentious Women: Echoes of an Anti-Dionysiac Polemic in the Septuagint*, en M. Karrer - W. Kraus (eds.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*, Tübingen 2008, 559-571.

–*Reading between the Lines: The Interlinear Paradigm for Septuagint Studies*, Leuven 2011.

Brooke, G., *The Temple Scroll and LXX Exodus 35-40*, en G. Brooke - B. Lindars (eds.), *Septuagint, Scrolls, and Cognate Writings*, Atlanta 1992, 81-106.

Evans, T., *Verbal Syntax in the Greek Pentateuch: Natural Greek Usage and Hebrew Interference*, Oxford 2001.

Joosten, J., *On the LXX Translators' Knowledge of Hebrew*, en B. A. Taylor (ed.), *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Oslo, 1998*, Atlanta 2001, 165-179.

-*Language as Sympton: Linguistic Clues to the Sociological Background of the Seventy*: Textus 23 (2007) 69-80.

-*To See God: Conflicting Exegetical Tendencies in the Septuagint*, en M. Karrer - W. Kraus (eds.), *Die Septuaginta*, 287-299.

–*The Aramaic Background of the Seventy: Language, Culture and History*: Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies 43 (2010) 53-72.

–*Rhetorical Ornamentation in the Septuagint: The Case of Grammatical Variation*, en E. Bons - T. J. Kraus (eds.), *Et sapienter et eloquenter*, 11-22.

Lee, J. A., *A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch*, Chico, CA 1983.

Pietersma, A., *A New Paradigm for Addressing Old Questions: The Relevance of the Interlinear Model for the Study of the Septuagint*, en J. Cook (ed.), *Bible and Computer: Stellenbosch AIBI6 Conference*, Leiden 2002, 337-364.

Rösel, M., *Translators and Interpreters: Scriptural Interpretation in the Septuagint*, en M. Henze (ed.), *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, Grand Rapids, MI 2012, 85-86.

Salvesen, A., *Textual and Literacy Criticism and the Book of Exodus: The Role of the Septuagint*, en P. M. Joyce - K. Dell (eds.), *Biblical Interpretation and Method. Essays in Honour of John Barton*, Oxford 2013, 37-57.

6. Los libros de la Septuaginta

Resulta imposible citar aquí los numerosos estudios sobre los libros individuales y apócrifos; remitimos, pues, a J. K. Aitken, *The T&T Clark Companion to the Septuagint*, London 2013, así como a las introducciones ya señaladas. Además de la traducción inglesa de la Septuaginta, existen traducciones e introducciones a los libros apócrifos y pseudoepigráficos en J. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha* I-II, Peabody, MA 2010. Asimismo, pueden consultarse los artículos sobre los libros apócrifos en M. D. Coogan (ed.), *Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible*, Oxford 2012, los cuales guiaron la reflexión del capítulo 6, ya que (en la mayoría de los casos) constituyen el repaso más reciente de los libros. Respecto a los apócrifos, enumeramos algunos títulos destacados:

DeSilva, D. A., *Introducing the Apocrypha: Message, Context, and Significance*, Grand Rapids, MI 2002.

Goodman, M. D. (ed.), *Oxford Bible Commentary: Apocrypha*, Oxford 2012.

Harrington, D. J., *Invitation to the Apocrypha*, Grand Rapids, MI 1999.

Salvesen, A., *The Growth of the Apocrypha*, en J. Rogerson - J. Lieu (eds.), *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford 2006, 489-517.

7. El paso hacia la uniformidad

Las revisiones de la Septuaginta se tratan en las introducciones. Aquí citamos estudios particulares sobre la formación de la Biblia hebrea y las revisiones.

Alexander, P. S., *The Biblical Canon in Rabbinic Judaism*, en P. S. Alexander - J.-D. Kaestli (eds.), *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition*, Lausanne 2007.

Carr, D. M., *The Formation of the Hebrew Bible*, Oxford 2011.

Edrei, A. - Mendels, D., *A Split Jewish Diaspora: Its Dramatic Consequences*: Journal of the Study of the Pseudepigraph 16/2 (2007) 91-137.

Khan, G., *A Short Introduction to the Tiberian Masoretic Bible and Its Reading Tradition*, Piscataway, NJ 2012.

Law, T. M., *Kaige, Aquila, and Jewish Revision*, en T. M. Law - A. Salvesen (eds.), *Greek Scripture and the Rabbis*, 39-64.

Lim, T. H., *The Formation of the Jewish Canon*, New Haven, CT 2013.

Tov, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis ³2012.

Salvesen, A., *Symmachus in the Pentateuch*, Manchester 1991.

–*Did Aquila and Symmachus Shelter under the Rabbinic Umbrella?*, en T. M. Law - A. Salvesen (eds.), *Greek Scripture and the Rabbis*, 197-126.

8. La Septuaginta y el Nuevo Testamento

DeSilva, D. A., *The Jewish Teachers of Jesus, James, and Jude: What Earliest Christianity Learned from the Apocrypha and Pseudepigrapha*, New York 2012.

Evans, C. A., *Ancient Texts for New Testament Studies*, Peabody, MA 2005.

Heszer, C., *Jewish Literacy in Roman Palestine*, Tübingen 2001.

Jobes, K., *The Septuagint Textual Tradition in 1 Peter*, en W. Kraus - R. G. Wooden (eds.), *Septuagint Research*, 311-333.

Karrer, M., *The Epistle to the Hebrews and the Septuagint*, en W. Kraus - R. G. Wooden (eds.), *Septuagint Research*, 335-353.

Lim, T. H., *Holy Scripture in the Qumran Commentaries and Pauline Letters*, Oxford 1997.

Lincicum, D., *Paul and the Early Jewish Encounter with Deuteronomy*, Tübingen 2011.

McLay, T., *The Use of the Septuagint in New Testament Research*, Grand Rapids, MI 2003.

Menken, M. J. J., *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel: Studies in Textual Form*, Kampen 1996.
–*Matthew's Bible: The Old Testament Text of the Evangelist*, Leuven 2004.
Moyise, S. - Menken, M. J. J. (eds.), *The Psalms in the NT*, London 2004.
–*Isaiah in the New Testament*, London 2005.
–*Deuteronomy in the New Testament*, London 2007.
–*The Minor Prophets in the New Testament*, London 2009.
Norton, J., *Contours in the Text: Textual Variation in the Writings of Paul, Josephus, and the Yahad*, London 2011.
Steyn, G. J., *A Quest for the Assumed LXX Vorlage of the Explicit Citations in Hebrews*, Göttingen 2011.
Wagner, R. J., *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul in Concert in the Letter to the Romans*, Leiden 2002.
Watson, F., *Mistranslation and the Death of Christ: Isaiah 53 LXX and Its Pauline Reception*, en S. T. Porter - M. J. Boda (eds.), *Translating the New Testament: Text, Translation, Theology*, Grand Rapids, MI 2009, 215-250.
Watts, R., *Isaiah's New Exodus in Mark*, Tübingen 1997.
Wilk, F., *The Letters of Paul as Witnesses to and for the Septuagint Text*, en W. Kraus - R. G. Wooden (eds.), *Septuagint Research*, 253-272.

9. La Septuaginta en el cristianismo primitivo

a) *La producción de libros y el canon del Antiguo Testamento en la Iglesia*

Fernández Marcos, N., *La Biblia y los orígenes del monaquismo*, en A. Vargas-Machuca - G. Ruiz (eds.), *Palabra y vida. Homenaje a José Alonso Díaz en su 70 cumpleaños*, Madrid 1984, 383-396.
Hurtado, L., *Los primitivos papiros cristianos. Un estudio de los primeros testimonios materiales del movimiento de Jesús*, Salamanca 2010.
Bagnall, R. S., *Reading Papyri, Writing Ancient History*, London 1995.
Barton, J., *The Spirit and the Letter: Studies in the Biblical Canon*, London 1997.
Gallagher, E. L., *Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory*, Leiden 2012.
Grafton. A.-Williams, M. H., *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea*, Cambridge, MA 2006.
Holmes, M. W., *The Biblical Canon*, en S. A. Harvey - D. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Origins*, Grand Rapids, MI 2006.
Hurtado, L. - Keith, C., *Book Writing and Production in the Hellenistic and Roman Era*, en J. C. Paget - J. Schaper (eds.), *The New Cambridge History of the Bible: From Beginnings to 600*, Cambridge 2013, 63-80.
Johnson, W. A., *The Ancient Book*, en R. S. Bagnall (ed.), *The Oxford Handbook of Papyrology*, Oxford 2009.
Leuven Database of Ancient Books, http://www.trimegistos.org/ldab.
McDonald, L. M., *Formation of the Bible: The Story of the Church's Canon*, Peabody, MA 2012.

b) *Personajes fundamentales*

Attridge, H. W. - Hata, G. (eds.), *Eusebius, Christianity, and Judaism*, Leiden 1992.
Barnes, T. D., *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1991.
Burgess, R. W., *The Dates and Editions of Eusebius' «Chronici Canones» and «Historia ecclesiastica»*: Journal of Theological Studies 48 (1997) 471-504.
Cain, A., *The Letters of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford 2010.
Cain, A. - Lössl, J. (eds.), *Jerome of Stridon*, Farnham 2009.
Cameron, A. - Hall, S. G. (eds.), *Eusebius: Life of Constantine*, Oxford 1999.
Crouzel, H., *Orígenes. Un teólogo controvertido*, Madrid 1998.
De Lange, N. R. M., *Origen and the Jews*, Cambridge 1976.
Edwards, M. J., *Origen against Plato*, Aldershot 2002.
Grant, R. M., *Eusebius as Church Historian*, Oxford 1980.
Graves, M., *Jerome's Hebrew Philology: A Study Based on His Commentary on Jeremiah*, Leiden 2007.
–*Jerome: Commentary on Jeremiah*, Downers Grove, IL 2012.
Hanson, R. P. C., *Allegory and Event: A Study on the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, Louisville, KY 2002.
Heine, R. E., *Origen: Scholarship in the Service of the Church*, Oxford 2011.
Kamesar, A., *Jerome: Greek Scholarship and the Hebrew Bible: A Study of the Questiones Hebraice in Genesim*, Oxford 1993.
Kotzé, A., *Augustine, Jerome, and the Septuagint*, en J. Cook (ed.), *Septuagint and Reception*, 245-260.
Law, T. M., *Origen's Parallel Bible: Textual Criticism, Apologetics, or Exegesis?*: Journal of Theological Studies 59 (2008) 1-21.
Louth, A., *The Date of Eusebius' «Historia ecclesiastica»*: Journal of Theological Studies 41 (1990) 111-123.
Martens, P. W., *Origen and Scripture: The Contours of the Exegetical Life*, Oxford 2012.
Romeny, R. B. ter Haar, *A Syrian in Greek Dress: The Use of Greek, Hebrew, and Syriac Biblical Texts in Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis*, Leuven 1997.
Salvesen, A., *A Convergence of the Ways? The Judaizing of Christian Scripture by Origen and Jerome*, en A. H. Becker - A. Yoshiko Reed (eds.), *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Tübingen 2003, 233-258.
Trigg, J. W., *Origen*, London 1998.
White, C., *The Correspondance (394-419) between Jerome and Augustine of Hippo*, Lewiston, IL 1990.
Williams, M. H., *The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship*, Chicago 2006.
Winn, R. E., *Eusebius of Emessa: Church and Theology in the Mid-Fourth Century*, Washington, DC 2011.

c) *Biblia y liturgia*

Bogaert, P., *The Bible in Latin (600-900)*, en R. Marsden - E. Matter (eds.), *The New Cambridge History of the Bible (600-1450)*, Cambridge 2012, 69-92.
Cauley, T. S. - Lichtenberger, H. (eds.), *Die Septuaginta und das Frühe Christentum / The Septuagint and Christian Origins*, Tübingen 2011.
Ceulemans, R., *Greek Christian Access to «the Three», 250-600 CE*, en T. M. Law - A. Salvesen (eds.), *Greek Scripture and the Rabbis*, 165-192.
De Wet, C. L., *The Reception of the Susanna Narrative (Dan XIII; LXX) in Early Christianity*, en J. Cook (ed.), *Septuagint and Reception*, 229-244.
Horbury, W., *Old Testament Interpretation in the Writings of the Church Fathers*, en M. J. Mulder (ed.), *Mikra*, 727-787.
Johnson, M. E., *The Apostolic Tradition*, en G. Wainwright - K. B. Westerfield Tucker (eds.), *The Oxford History of Christian Worship*, Oxford 2006, 32-75.
Kannengiesser, C., *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, Leiden 2006.
Law, T. M. - Salvesen, A. (eds.), *Greek Scripture and the Rabbis*, Leuven 2012.
Rouwhorst, G., *Continuity and Discontinuity between Jewish and Christian Liturgy*: Bijdragen 54 (1993) 72-83.
-*The Reception of the Jewish Sabbath in Early Christianity*, en P. Post e.a. (eds.), *Christian Feast and Festival*, Leuven 2001, 223-266.
-*The Reading of Scripture in Early Christian Liturgy*, en L. W. Rutgers (ed.), *What Athens Has to Do with Jerusalem*, Leuven 2002, 305-331.
Schulz-Flügel, E., *The Latin Old Testament Tradition*, en M. Saebo (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament* I/1, 642-662.
Taft, R., *The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where?*: Orientalia Christiana Periodica 57 (1991) 281-308; 58 (1992) 83-121.

ÍNDICE DE MATERIAS

ÍNDICE GENERAL

¿Cómo llegaron los autores del Nuevo Testamento y los primeros cristianos a adoptar las Escrituras judías como su primer Antiguo Testamento? ¿Y por qué nuestras biblias actuales están más relacionadas con la Biblia hebrea rabínica que con la Biblia griega de la Iglesia primitiva?

La Septuaginta, el nombre que se dio a la traducción de las Escrituras hebreas entre el siglo III a.C. y el II d.C., desempeñó un papel central en la historia de la Biblia. Muchas de las Escrituras hebreas todavía se estaban desarrollando cuando se tradujeron al griego, y estas traducciones, junto con otros nuevos escritos en griego, se convirtieron en la Sagrada Escritura de la primitiva Iglesia.

A pesar de ello, gradualmente la Septuaginta fue perdiendo su lugar en el corazón del cristianismo occidental. Al final del siglo IV, una de las mentes más brillantes de la Antigüedad rechazó la Septuaginta a favor de la Biblia de los rabinos: después de Jerónimo, la Septuaginta nunca recuperó la posición que una vez había tenido.

Timothy Michael Law, doctor por la Universidad de Oxford y especializado en la historia del texto bíblico, relata los orígenes de la Septuaginta, su relación con la Biblia hebrea, y la adopción y abandono de lo que fue el primer Antiguo Testamento cristiano.